This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

HARVARD LAW LIBRARY
3 2044 097 790 182

Bd. April 1907

HARVARD LAW LIBRARY

Received March 7, 1907

Ceremony

Bd. April 1907

HARVARD LAW LIBRARY

Received March 7, 1907

Ceremony

DIE

PRIMITIVE FAMILIE

IN IHRER

ENTSTEHUNG UND ENTWICKELUNG

DARGESTELLT

VON

Dr. Phil. C. N. STARCKE,

PRIVATDOCENT DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ZU KOPENHAGEN.

LEIPZIG:

F. A. BROCKHAUS.

1888.

Das Recht der Uebersetzung ist vorbehalten.

Rec March 7, 1907

VORWORT.

Indem ich das vorliegende Werk der deutschen Lesewelt übergebe, wünsche ich demselben einige Worte zur Rechtfertigung mitzugeben.

Der Zweck meiner Arbeit ist: die primitive Familie zu erkennen und die Vorstellungen, auf welchen sie gebaut ist, sowie die Keime sittlichen Wachsthums, die sie enthält, nachzuweisen. Die Familie steht aber innerhalb einer grössern Gemeinschaft, von der sie beeinflusst wird, und so treibt unsere Aufgabe uns jeden Augenblick über die engen Grenzen der Familie hinaus. Können wir schon diesen Antrieben nur schwer widerstehen, so wird dies um so schwieriger, weil wir nothgedrungen unserer Arbeit einen vorwiegend kritischen Charakter haben geben müssen. Die schon vorhandenen Theorien, gegen welche wir uns wenden, haben insgesammt die Grenzlinie zwischen Familie und Clan weder erkannt noch eingehalten, und unsere Kritik hat daher keine Wahl gehabt, sondern musste sich dazu bequemen, jenen Theorien sich zu fügen. Da wir aber nicht wünschen konnten, den Umfang unsers Buches und die Anzahl seiner Probleme grenzenlos anschwellen zu lassen, so mussten wir uns entschliessen, nur zum Behuf der Kritik

auf jene Fragen einzugehen und, sobald die Gelegenheit dazu kam, immer wieder in die engere Bahn einzulenken. Es konnte daher nicht anders sein, als dass der Gang unserer Untersuchungen ein etwas ungleichförmiger wurde. Haben wir nicht immer das rechte Maass zu treffen gewusst, so bitten wir den gütigen Leser, uns dies zu vergeben.

Noch eine andere Schwäche bitte ich den Leser zu übersehen. Die deutsche Sprache ist mir eine fremde, und es kann daher nicht fehlen, dass der geborene Deutsche vieles besser ausgedrückt wünschen würde. Uebrigens weiss ich sehr wohl, dass der Schriftsteller von der Willfährigkeit des Lesers kein besseres Schicksal erwarten darf, als ihm der Gehalt seiner Leistung zu erringen vermag.

Kopenhagen, im Januar 1888.

C. N. STARCKE.

INHALTSVERZEICHNISS.

Seite

Vorwort V

EINLEITUNG.

Die comparative Methode 1. — Das Material 3. — Die Evolutions- und die Degradationshypothese 5. — Ist ein gleichförmiger Anfangszustand zu finden? 7. — Anthropologie und Sprachforschung 11. — Der Plan der Untersuchungen 12. — Ursprünglich fliessende Grenzen zwischen den Institutionen 12. — Die Verwandtschaftsgruppe 12. — Familie, Clan und Stamm 14. — Das primitive Blutsband 15.

ERSTER ABSCHNITT.

Die Verwandtschaftsbestimmung.

Einseitige Bestimmung der Verwandtschaft 18. — Aprioristische und empirische Deutung derselben 19.

ERSTES KAPITEL.

Australien.

Horden und Clane 21. — Isolirte und vermischte Gruppen 22. — Die Kobonsgruppe 23. — Landbesitzen und Erben 24. — Die Gruppen suchen sich räumlich zu isoliren 25. — Kleine Gruppen sind fester als grosse und zerrütten diese 26. — Eheverbot bei den Australiern 27. — Einseitigkeit der

Clanbestimmung 27. — Sie berührt nicht die Familie, sondern den Clan 27. — Die Weiberlinie setzt nicht die Promiscuität voraus 28. — Die männliche Linie ist die ursprünglichere 28. — Die Entstehung der Weiberlinie 29.

ZWEITES KAPITEL.

Amerika.

Exogame Totemsgruppen 30. — Die Weiberlinie allgemein verbreitet 31. — Ist der Clan ursprünglich vorhanden gewesen? 31. — Der Tamanuus der Columbiavölker 32. — Tylor, Lubbock, Spencer 32. — „Medicin" und Totem 33. — Nennung in den Clan 35. — Die Columbier sind die primitivern Stämme 35. — Die Stellung des Ehemannes zu den Angehörigen des Weibes 36. — Der Einfluss dieser Stellung auf die Verwandtschaftslinie 37. — Die Macht des Raumes und des Hausstandes 38. — Die Karaiben 39. — Der Clan ist unter ihnen nicht zu finden, und die Bestimmung der Verwandtschaft ist schwankend 40. — Arbeitsleistungen des Schwiegersohnes 41. — Hausstand und Vatermacht bei den Brasiliern 43. — Die Tätowirung ein Vereinigungsband 44. — Sie dient auch als Unterscheidungsmerkmal 45. — Die Pflicht der Blutrache 46. — Freie und Sklaven 46. — Unausgebildete Clane. Verbotene Ehen 47. — Die Stämme von La Plata 48. — Keine patria potestas 48. — Die Erblichkeit der Häuptlingswürde 49. — Die Araukaner 50. — Die Coherenz der Familie 50. — Keine ursprüngliche Weiberlinie 51. — Entstehung der Pflichten und Rechte 51. — Keimende Gruppenbildung. Namengebung 51. — Mexico. Vaterlinie und localisirte Clane 53. — Peru. Ebenso 54. — Die Couvade. Lubbock's Hypothese 54. — Verbreitung und Sinn der Couvade 55.

DRITTES KAPITEL.

Afrika.

Die bestimmenden Kräfte sind überall einfach 57. — Die Weiberlinie ein Zeichen festerer Gruppenbildung 58. — Zerstörte Gruppen. Die Sklavenjagd 59. — Die Eroberungsreiche Afrikas 60. — Die Clane der Bechuanen 61. — Ihr patriarchalisches Leben 61. — Der Kotla 62. — Doppelte Abstammungslinie 63. — Das Dorf bei den Bantus und den Negern 64. — Die Regierung 65. — Das Dorf und

die Familie 66. — Hervorragende Stellung des Weibes 68. — Bachofen und Giraud-Teulon 69. — Die Gattin und ihre Angehörigen 72. — Die Neger 73. — Weiberlinie 73. — Du Chaillu's Beschreibung einer westafrikanischen Gemeinschaft 74. — Stamm- und Clanregierung 77. — Die Bechuanen sind der primitive Typus 78. — Die Hottentotten 81.

VIERTES KAPITEL.

Asien.

Gezin der Malaien 83. — Semando und Djudur 84. — Die Aboriginen Vorderindiens 85. — Brautdienen und Uebersiedelung des Bräutigams 85. — Bachofen's Deutung von den Kasias 87. — Die Stufenreihe der Entwickelung 88. — Die Promiscuität der Nairen 90. — Die Nairs extrem entwickelt 91. — Lubbock von den Limboos und Lepchas 93. — Westasien 94.

FÜNFTES KAPITEL.

Polynesien.

Die Stände Polynesiens 95. — Ehe und Stand 96. — Der Vasu der Fidschianer 98.

SECHSTES KAPITEL.

Die arischen Völker.

Sir Henry Maine und MacLennan 101. — Die patriarchalische Familiengruppe 102. — Die ungetrennte Familiengruppe 103. — Die ökonomischen Interessen. J. D. Mayne 105. — Grundbesitz und Viehbestand 106. — Vergleichung zwischen Hindus und Bechuanen 107. — Die Ursprünglichkeit der Agnation 107. — MacLennan von der hinduischen Weiberlinie 108. — Sapinda und Samanodoka. Agnaten und Cognaten 110. — Dargun von der germanischen Weiberlinie 112. — Ehe und Vormundschaft 113. — Physische Relation zwischen Mutter und Kind 113. — Vererben des Standes 114. — Vererben des Eigenthums 115. — Heergewäte und Gerade 117. — Vortritt weiblicher Erben 118. — Rejpus 121. — Das Weib als Trägerin der Familientraditionen 123. — Orestes 124. — Schluss des ersten Abschnitts 125.

ZWEITER ABSCHNITT.

Die primitive Familie.

ERSTES KAPITEL.

Vater und Kind.

Ungleiche Stellung von Vater und Mutter 129. — Vaterschaft und Zeugung 130. — Unkeusche Gewohnheiten 130. — Jus primae noctis 133. — „Juridische" Kinder 135.

ZWEITES KAPITEL.

Die Polyandrie.

MacLennan's Theorie 137. — Kindermord und Polyandrie 138. — Weibermangel und Polyandrie 138. — Stufen der Polyandrie 138. — Uebergang zur Vaterlinie 139. — Fraglichkeit des Kindermordes 140. — Belanglosigkeit desselben. Giraud-Teulon und Spencer 141. — Weibermangel, Promiscuität und Polyandrie 141. — Polyandrie und Promiscuität 142. — Polyandrie der Nairen 142. — Polyandrie der Tibetaner 143. — Der älteste Bruder 144. — Begrenzungen des Heirathens 145. — Ursachen der Polyandrie 146. — Formen der Polyandrie 147. — Polyandrie und Familiencommunismus 149.

DRITTES KAPITEL.

Levirat und Niyoga.

Das Levirat 150. — Juden und Hindus 151. — Henry Maine's Theorie 152. — J. D. Mayne's Theorie 153. — Weihung der Tochter. Son of appointed daughter 155. — Juridischer Charakter des Vaterthums 155. — Niyoga 156. — Controverse zwischen Maine und MacLennan 157. — Ehe und patria potestas 158. — Weitere Controverse zwischen Maine und MacLennan 159. — MacLennan's Theorie 160. — Levirat und Polyandrie 160. — Controverse zwischen Mayne und MacLennan 161. — Controverse zwischen Spencer und MacLennan 162. — Spencer's Theorie 162. — Levirat und Niyoga der Iraner 164. — Levirat der Bechuanen 164. — Levirat der Osseten u. m. a. 165. — Analogien 166. — Juridisches Mutterthum 168.

VIERTES KAPITEL.

Brudererben und andere Beweise der Polyandrie.

Das Erbverhältniss 170. — Vererben von Eigenthum und Würde 171. — Persönliches und Familieneigenthum 172. — Theilung und Verwaltung der Erbschaft 173. — Zweckmässigkeit des Brudererbens. Sir H. Maine 173. — Das Recht der Erstgeburt 174. — Brudererben, Polyandrie und Weiberlinie 176. — Vererben der Witwe 176. — Heirath zwischen Witwe und Schwager 177. — Etwaige Polyandrie der Arier. MacLennan 178.

FÜNFTES KAPITEL.

Die Nomenclaturen.

Moderne und primitive Vorstellungen 182. — Morgan's Darstellung der descriptiven und klassifikatorischen Nomenclaturen 183. — Dauerhaftigkeit der Nomenclaturen 183. — Descriptive Nomenclatur und Monogamie 184. — Klassifikatorische Nomenclatur und Clanorganisation 184. — Klassifikatorische Nomenclatur und Polygamie und Polyandrie 185. — Malaiische Nomenclatur 186. — Punalua-Familie 186. — Uebergang zur turanischen Nomenclatur 188. — Unterschied der turanischen und der ganowaischen Nomenclatur 188. — Syndyasmische Familie 189. — Patriarchalische Familie. Uebergang zur descriptiven Nomenclatur 190. — MacLennan's Theorie 191. — Die Nomenclatur ist ein System gegenseitiger Begrüssung 192. — Peschel. Die Nomenclatur und der Clan 192. — Wichtigkeit des Ceremoniells 193. — Väterliche und mütterliche Verwandtschaft 194. — Uebergang von der malaiischen zur turanischen Nomenclatur 195. — Punalua-Verwandten der malaiischen Nomenclatur 196. — Priorität der Vetterverwandtschaft. MacLennan 197. — Unterschied der turanischen und ganowaischen Nomenclatur. MacLennan 198. — Schwächen der MacLennan'schen Erklärung 198. — Der Mutterbruder der Ganowaier 199. — Ausbildung der Sondernamen 200. — Sohn und Neffe 200. — Cousinenehe der Turaner 201. — Nomenclatur der Fidschianer 201. — Kritik derselben 202. — Geschlecht und Generation 203. — Ganowaische und turanische Nomenclatur 204. — Besonderheiten von Tamil und Fidschi 204. — Einfachere Nomen-

clatur der ganowaischen Weiber 205. — Besonderheiten Cayuga's 206. — Nomenclatur und Weiberlinie 207. — Nomenclatur der Tonganesen 208. — Kritik derselben 209. — Der alltägliche Gebrauch 210. — Die descriptive Nomenclatur 210. — Nomenclatur der Karens und der Eskimos 211. — Sir John Lubbock 212. — Morgan's Auffassung der hinduischen Nomenclatur 212. — Kritik der hinduischen Nomenclatur 213. — Morgan's Auffassung der chinesischen Nomenclatur 214. — Kritik der chinesischen Nomenclatur 216. — Allgemeine Bedeutung der Nomenclaturen.

SECHSTES KAPITEL.

Exogamie und Endogamie.

Begriff der Exogamie und der Endogamie 221. — Verhältniss zur Blutschande 222. — Moderne Vorstellungen von der Blutschande 222. — Unzucht und Blutschande 223. — Verschiedene Erklärungen der Exogamie 225. — Mac Lennan. Das Raubsymbol 225. — Bedeutung eines Symbols 226. — Tragweite des Raubsymbols. MacLennan 227. — Controverse Spencer's und MacLennan's 228. — Misverständniss Lubbock's 228. — Spencer 229. — Ursachen des Weiberraubes. Trophäen 229. — Raubsymbol und Schamhaftigkeit 230. — Die Trauer der Braut 231. — Ehrlose und frevelhafte Verbindungen 232. — Trophäensucht und Exogamie 233. — Sir John Lubbock 234. — MacLennan's Kritik der Lubbock'schen Hypothese 235. — H. Maine und Lewis H. Morgan 236. — Der clanlose Stamm endogam 237. — Exogamie und Blutschande 237. — Ursprung des Eheverbots 238. — Australische Legende 240. — Das Verbrechen und die Strafe 241. — Heirath und geschlechtlicher Umgang 242. — Königliche Geschwisterehe 243. — Oberflächliche Auffassung der Eheverbote 243. — Die Ehrfurcht und die Ehe 244. — Rechtsbruch und Ehe 245. — Der König und seine Schwester 245. — Rechtlicher Charakter der Ehe 246. — Beispiele etlicher Eheregulative 247. — Die Endogamie 249. — Die Araber. Wilken 250. — Kasten und Stände 251. — Die Karens 252. — Die Kookies 253. — Ceremoniell des Verkehrs zwischen Schwiegereltern und Schwiegerkindern 253. — Das Ceremoniell und die Raubehe 254. — Schamhaftigkeit der Bechuanen und der Beni-Amer 254. — Ehrfurcht der Karaiben u. a. m. 255. — Das Raubsymbol 256.

SIEBENTES KAPITEL.

Die Ehe und ihre Entwickelung.

Der Geschlechtstrieb 257. — Bachofen und „Das Mutterrecht“ 258. — Die Mythendeutung 259. — Die Religion als Culturmacht 260. — Die Stufen der Entwickelung 260. — Das Mutterrecht 261. — Das Vaterrecht 263. — Bellerophon 263. — Bachofen's Deutung dieser Mythe 264. — Die Mythe des Perpati 265. — Die Mythe der Pele und des Tamapuaa 266. — Princip der Mythendeutung 267. — Max Müller und Spencer. Die Mythe des Tsui-goab 268. — Allegorien der Anschauung und des Begriffs 269. — Möglichkeit der Allegorie 270. — Die cultlichen Gebräuche 271. — Die Eifersucht 272. — Zweck der Ehe 274. — Gebrauch des Feuers 275. — Primitive Brautwerbung 275. — Die Dauer der Ehe. Monogamie 276. — Geburt des Kindes 277. — Die Ehe 278. — Polygamie 279. — Die Hochzeit 280. — Die Angehörigen der Braut 281. — Beseitigung der Polygamie 282. — Tolerante und intolerante Eheformen 283. — Die Keuschheitsforderung 284. — Keuschheit in der Ehe 284. — Die Vaterliebe 285. — Keuschheit der unverheiratheten Mädchen 286. — Keuschheitspflicht des Mannes 286. — Ideale und praktische Moral 287. — Liebe und Ehe 287. — Selbständigkeit der Ehefrau 288. — Die Emancipationsbewegung 289. — Erziehung der Kinder 290. — Die kinderlose Ehe 290. — Das unverheirathete Weib 291. — Sittliche Selbständigkeit der Ehefrau 292.

ACHTES KAPITEL.

Die Familie, der Clan und der Stamm. Schluss.

Socialpolitische Bedeutung der Familieninstitution 293. — Die patriarchalische Theorie 294. — Morgan's Theorie 294. — Unterschied der Familie und des Clans 295. — Auflösung der Familie in dem Clan 297. — Schluss 297.

Anmerkungen und Belegstellen . . . . . Seite 299
Tafeln zu Abschn. II, Kap. 5 (Die Nomenclaturen) „ 310
Bücherverzeichniss . . . . . „ 321
Namen- und Sachregister . . . . . „ 332

EINLEITUNG.

Die Untersuchungen, die wir in vorliegender Arbeit anzustellen gedenken, lenken in die Pfade ein, die von einer Anzahl mehr oder weniger hervorragender Gelehrten in den letzten Jahrzehnten betreten worden. In früherer Zeit suchte man zu oft den psychischen Entwickelungsgang der Menschheit durch eine abstracte Speculation begriffsmässig zu construiren. Die Werthlosigkeit eines solchen Verfahrens steht aber jetzt fest, und nur durch eine comparative historische Analyse können wir hoffen, die thatsächliche geschichtliche Entwickelung zu erkennen. Die Bedeutung der comparativen Methode ist vornehmlich dem Sprachforscher bekannt. Freeman erklärt in seinem schönen Buche „Comparative Politics", die Erfindung dieser Methode sei ein so bedeutendes Ergebniss, dass sie hinreiche, unser Jahrhundert als einen der grossen Wendepunkte in der Geschichte der Menschheit zu bezeichnen. Muss man auch einen etwas bescheidenern Ton anschlagen, immer muss man eingestehen, dass die comparative Methode Licht verbreitet hat über vieles, was bisher in tiefstem Dunkel lag. Die Verwandtschaft der verschiedenen Völkerstämme hat man durch die genannte Methode erkannt, und sie hat uns gelehrt, uns einen Begriff von dem Culturzustande des Urstammes zu bilden.

Die Zweckmässigkeit der Methode ist aus dem be-

sondern Charakter des Gegenstandes zu erklären. Die Lautsymbole, welche gegebene Gegenstände bezeichnen, sind fast ganz willkürlich gewählt worden, und es ist daher unwahrscheinlich, dass jemals zwei verschiedene Völker dasselbe Symbol für denselben Gegenstand gebildet haben. Wo daher eine solche Uebereinstimmung stattfindet, darf man mit fast untrüglicher Sicherheit schliessen, dass entweder das eine Volk das Wort von dem andern erborgt, oder dass es beiden von einem und demselben Stammvolk überkommen ist. Fortgesetzte Analyse kann somit den Wortvorrath eines solchen Stammvolks feststellen. Durch den Wortvorrath lernt man aber, welche Vorstellungen dem Volke zugänglich sind, d. h. man lernt seinen Culturzustand kennen.

Wo man mit Verhältnissen zu thun hat, welche nicht mit einer solchen Willkürlichkeit der Wahl verbunden sind, darf man von dem Gebrauche dieser Methode nicht so schöne Resultate erwarten. Gleiche Legenden und Mythen, gleiche sociale Institutionen, Gebräuche und Sitten können wir nicht als Zeugniss gemeinsamen Ursprungs deuten, weil solche Gleichartigkeiten Folge von Ursachen sein können, die gänzlich unabhängig an mehrern Orten und zu verschiedenen Zeiten ins Dasein treten können. Die comparative Methode dient hier einem andern Zweck, d. h. sie soll es uns möglich machen, die bestimmten Ursachen zu ermitteln, aus denen die gegebenen Mythen und Institutionen mit Nothwendigkeit folgen. Die comparative Methode dient in diesem Falle nur dazu, die gewöhnlichen experimentalen Forschungsmethoden auf einem Felde anzuwenden, das sich der directen experimentalen Controle entzieht. Wenn z. B. Stämme, welche man Ursache hat als voneinander unbeeinflusst anzusehen, irgendeine Institution gemeinsam haben, darf man vermuthen, die Ursachen derselben seien in den Verhältnissen zu suchen, die allen Stämmen gemeinsam sind. Sobald diese vorläufige Vermuthung geweckt worden, muss man untersuchen, ob es irgendeinen Stamm gibt, der die Institution ohne

die erwähnten Verhältnisse, oder die Verhältnisse ohne die Institution hat. Und schliesslich muss man untersuchen, ob die Institution und die Verhältnisse im Verlaufe der Entwickelung eines Stammes unabhängig voneinander variiren können. Die Resultate, die man dann erreicht, werden fast dieselbe Gültigkeit haben als die der exacten Wissenschaften. Die Umstände der socialen Entwickelung sind gewöhnlich so verwickelt, dass man die Möglichkeit eines Irrthums zugeben muss; und man wird wohl thun, dies nicht zu vergessen. Doch glaube ich, dass man oft den hierbei erlittenen Verlust zu hoch anschlägt; denn sind Kräfte vorhanden, welche innerhalb des schon gegebenen Erfahrungskreises nicht ermittelt werden können, so werden sie auch, aller Wahrscheinlichkeit nach, so geringfügig sein, dass man sie ausser Acht lassen kann.

Wie schon gesagt, hat eine Reihe von bedeutenden Forschern an der Hand der comparativen Methode zur Kenntniss der primitiven Formen des menschlichen Gesellschaftslebens und der Gesetze seiner Fortbildung sowie der Bahnen und Stufen derselben vorzudringen versucht. Wir finden aber, dass noch immer die Meinungen voneinander weit abweichen, sowol was die grossen Gesichtspunkte angeht, als in den kleinern Detailfragen. Man könnte unter solchen Umständen glauben, dass Thatsachen, welche so tüchtige Forscher in ganz entgegengesetzter Weise deuten, schlechthin unbrauchbar sind für gediegene Wissenschaft. Man darf sich aber nicht irreleiten lassen; denn es ist das gemeinsame Schicksal aller anfangenden Forschung, von gewagten Hypothesen allmählich zur Wahrheit emporzusteigen. Ich werde hier versuchen, einen kleinen Schritt vorwärts zu dringen, und wo etwa ein Irrthum vorliegt, ist die Schuld nicht im Material zu suchen, sondern in meiner Benutzung desselben.

Das Material zerfällt in mehrere Abtheilungen. Wir haben 1) directe historische Berichte von der Entwickelung einer einzelnen Gemeinschaft während eines längern

Zeitraumes; 2) Erzählungen der Reisenden, welche uns eine einzelne (die eben existirende) Phase des Lebens ausgestorbener oder jetzt lebender Stämme vorführen; 3) alte niedergeschriebene Gesetze und Gebräuche, und 4) alte Mythen und Sagen sowie archäologische Ueberreste, durch welche wir in Zeiten uns zurückversetzen können, wo keine directe Beobachtung hinreicht. Es wird auch unumgänglich nothwendig sein, psychologische Kenntnisse zu besitzen, um nicht durch jeden täuschenden Schein irregeleitet zu werden. Es versteht sich von selbst, dass es uns nicht in diesem Zusammenhang obliegen kann, die Zuverlässigkeit des Materials zu prüfen. Eine solche Prüfung, die sehr schwierig ist, wird als anderswo vorgenommen vorausgesetzt; wir werden hier nicht die objective Wahrheit des Materials untersuchen, nur von seiner Brauchbarkeit für unsere Zwecke uns überzeugen. Es sind hier folgende fundamentale Betrachtungen anzustellen.

Um die Gesetze der Entwickelung einer gegebenen Gemeinschaft zu erkennen, können wir uns keinen bessern Stoff wünschen als die Berichte von ihrem Zustand zu verschiedenen Zeiten, welche uns erhalten worden sind. Factisch wird es aber nur in geringem Maasse möglich sein, auf diesem Wege „Gesetze", d. h. allgemeine Regeln der Entwickelung festzustellen. Wir besitzen gewöhnlich nicht die Mittel, dergleichen Abstractionen vorzunehmen, welche nöthig sind, um Gesetze zu erkennen; denn der Stoff ist lange nicht reichhaltig genug, um auf das Nichtsein negativer Instanzen zu schliessen. Es sind verhältnissmässig sehr wenige Gemeinschaften, über welche wir brauchbare Berichte besitzen, und dazu kommt, dass diese nur einen begrenzten Theil des Lebens der in Rede stehenden Gemeinschaft umfassen können; wir müssen gänzlich unwissend über die lange vorgeschichtliche Periode bleiben. Wir müssen zwar die Möglichkeit zugeben, dass ein scheinbares Continuum einer socialen Entwickelung gefunden werden könne. Denn von dem primitiven Zustand und der

ersten Entwickelung einer Gemeinschaft können wir durch die Berichte einer höher civilisirten Gemeinschaft eine Kenntniss erhalten haben, die bis zu dem Zeitpunkt geht, wo die Gemeinschaft anfängt, ihre Geschichte selbst zu erzählen. Ein solches Continuum ist aber blosser Schein. Denn fortdauernd kann keine primitive Gemeinschaft von einer civilisirten Gemeinschaft genau beobachtet werden, ohne in solchen Beziehungen zu dieser zu stehen, dass wir eine vielseitige Anregung annehmen müssen, welche ihre thatsächliche Entwickelung zu weitern Schlüssen auf das spontane Wachsthum einer Gemeinschaft unbrauchbar macht. Daraus entsteht die Nothwendigkeit, unsere Vorstellungen von den primitiven Zuständen gegebener historischer Völker den vorgefundenen primitiven Stämmen nachzubilden. Um diesen Weg zu gehen sind aber zwei Annahmen aufzustellen, von welchen keine selbstverständlich ist. Erstens müssen wir annehmen, dass eine jede Gemeinschaft mit einem primitiven rohen Zustand angefangen habe; und zweitens, dass die Anfangszustände so ziemlich gleichartig gewesen, sowie auch, dass die Entwickelung allgemein die nämlichen Hauptphasen durchgemacht habe. Die erste dieser Annahmen halte ich für eine jetzt nicht mehr zu bezweifelnde, und nur wenige sträuben sich noch immer, dieselbe anzunehmen. Der zweiten Annahme kann ich aber nur sehr bedingterweise beipflichten und halte sie nur in grosser Allgemeinheit für richtig.

Es ist eine bekannte Thatsache, dass, als die Menschen erst die Einsicht gewannen, dass die Erde nicht der Centralpunkt der Welt ist, und dass die Sonne nicht wirklich über unsern Köpfen wandelt, es ihnen lange Zeit unmöglich war, diese neue Anschauungsweise mit der Schöpfungsgeschichte der Bibel zu assimiliren. Zuletzt beruhigte man sich doch mit dem, was nicht anders sein konnte, und man fand es möglich, Uebereinstimmung zwischen der Bibel und den Naturwissenschaften zu bringen, indem man seine Auffassung

der biblischen Erzählungen von den Resultaten der letztern bestimmen liess. Jedesmal, wenn der Naturforscher eine dieser alten Erzählungen corrigirt, entbrennt derselbe Kampf, und immer wird er auf die nämliche Weise geschlichtet. Dass jetzt der Darwinismus die alte Auffassung der biblischen Erzählung zu einer Metamorphose treibt [1], bezeugt am besten, mit welch tiefen Wurzeln der Darwinismus schon in das allgemeine Bewusstsein eingedrungen ist. Wie schwer es ist, mit dem biblischen Bewusstsein zu Verständniss zu kommen, zeigt die Langsamkeit, mit der die Concessionen erfolgen. Während die Lehre von der Entstehung der Arten schon grösstentheils angenommen worden ist, sträubt man sich hartnäckig gegen eine der ersten Consequenzen dieser Lehre, d. h. gegen die Lehre von der progressiven Culturentwickelung; man behauptet noch immer, dass der Stammvater Adam hoch über den rohen Menschen gestanden, welche wir noch in verschiedenen Gegenden antreffen. Von dem relativ hohen Anfangszustand Adam's haben die Menschen sich auf der einen Seite unter der Führung Gottes zu immer grösserer Cultur entwickelt, während sie auf der andern Seite der Sünde wegen unter den Zorn Gottes gerathen und zu den hoffnungslos stupiden Menschen, welche wir Negritos oder Buschmänner nennen, degradirt worden seien. Ich kann es nur als überflüssig ansehen, einen Nachweis der Incommensurabilität dieser Theorie mit den archäologischen Thatsachen liefern zu wollen; ich begnüge mich zu constatiren, dass auch die Degradationstheorie sich unter dem Druck der Zeit unheimlich zu fühlen anfängt. Mr. Fison, australischer Missionar, erklärt rundweg, dass er nicht einsehe, warum die Degradationstheorie als orthodoxe Nothwendigkeit anzusehen sei. [2] Adam erscheint ihm als den Australiern ebenbürtig. Uebrigens wünsche ich nur einige methodo-

[1] Fabre d'Envieu, Les origines de la terre et de l'homme.
[2] Fison und Howitt, S. 161.

logische Bemerkungen der genannten Theorie entgegenzustellen.

Die Degradationstheorie ist nichts, wenn sie eine Erkenntniss nicht zu geben vermag; nun bedeutet sie aber einen principiellen Bruch mit aller und jeder Erkenntniss der Entwickelung der Menschheit. Jede wissenschaftliche Erkenntniss beruht darauf, dass man die Zusammenstellung der Phänomene in einer Reihe von natürlichen Ursachen und Wirkungen als möglich erachtet. Müssen wir uns auch bescheiden, das Problem der ersten Ursache ungelöst zu lassen, so ist doch der dadurch in der Erkenntniss geschehene Bruch in das metaphysische Feld verschoben, wo er den Menschen nicht direct beunruhigt; einen ähnlichen Bruch aber in unserer Erkenntniss der concreten empirischen Phänomene können wir aber nur dann annehmen, wenn unwiderstehliche Gründe uns dazu zwingen. Wir können einräumen, dass die psychischen Kräfte zu physischen nicht reducirt werden können, und dass somit ihre Entstehung in der empirischen Welt ein unerklärliches Phänomen bleibt; es würde aber etwas ganz anderes sein, einzuräumen, ein psychisches Wesen könne in der Welt erscheinen, welches eine so vollkommene psychische Organisation besässe, dass es nicht aus irgendeinem frühern psychischen Wesen zu erklären wäre. Die Degradationstheorie kann somit nur dann angenommen werden, wenn unzweifelhafte directe Beweise für sie geführt werden können; sie ist in keiner Weise die Theorie, welche anzunehmen ist, solange man eine andere nicht unwiderlegbar dargethan hat. Die Progressionstheorien sind mit der Organisation unsers Denkvermögens in Uebereinstimmung; die Degradationstheorie aber würde uns eine völlige Resignation des Erkennens aufbürden.

Die zweite Annahme, die aufzustellen ist, wenn wir mit ungetrübter Zuversicht das durch die Schilderungen primitiver Gemeinschaften gegebene Material benutzen wollen, ist die, dass der Anfangszustand einer jeden

menschlichen Gemeinschaft so ziemlich derselbe gewesen. Wir finden verschiedene Varietäten einer gegebenen Thierart unter sehr verschiedenen gesellschaftlichen Formen lebend, und wir haben keinen Grund anzunehmen, dass diese Formen nicht verschieden gewesen seien, solange die Varietäten überhaupt geschieden gewesen. Aehnlicherweise müssen wir vielleicht annehmen, dass verschiedene gesellschaftliche Formen ebenso alt sind wie die Zersplitterung der Menschen in mehrere Gemeinschaften. Die Frage nach einem gleichartigen primitiven Zustand fliesst hier mit der Frage zusammen, was als ein primitiver Zustand anzusehen sei. Nimmt man an, die Menschheit sei einem einzigen Stammpaare entsprungen, so ist es auch selbstverständlich, dass alle Völkerschaften insoweit einen gleichen Anfangszustand gehabt haben. Es ist mir aber zweifelhaft, ob es dieser Zustand ist, mit welchem man sich begnügen will, wenn man einen gleichartigen Anfang der Menschheit behauptet; eine derartige Annahme würde von keinem Belang sein. Dass eine so primitive Gemeinschaft, wie diejenige, von welcher hier die Rede sein kann, eine Structur besessen hat, welche auf die folgenden Bildungsformen einwirken könnte, ist weder zu bejahen noch zu verneinen; eine solche Gemeinschaft muss immer eine hypothetische Construction zum Behuf der Erklärung vorgefundener Formen sein, und kann kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung werden. Solange wir es mit dem Kreise möglicher Erfahrung zu thun haben, können wir nicht von vornherein annehmen, dass jemals nur eine einzige menschliche Gemeinschaft existirt habe. Wir fangen in der Erfahrung mit einer Mehrheit von Gemeinschaften an, und die Einheit, welche zu suchen ist, muss sich auf der fliessenden Grenze zwischen Thier und Mensch finden. Wäre die Grenze zwischen Thier und Mensch eine scharfe, würde es verhältnissmässig leicht sein, anzugeben, was man unter einem primitiven Menschen versteht; es ist doch aber so, dass die scharfe Grenze, welche jetzt das höchste Thier vom niedrigsten

Menschen scheidet, sich nur dadurch erklärt, dass die Zwischenformen ausgestorben sind. Eine fliessende Grenze zwischen Thier und Mensch anzunehmen hat ja keinen andern Sinn, als dass es nicht möglich ist, in der grossen Reihe von Zwischenformen zwei aufeinander folgende nachzuweisen, von welchen die eine ein unzweifelhaftes Thier, die andere ein unzweifelhafter Mensch wäre. Ebenso wenig wie ein erster Mensch zu finden ist, kann eine erste menschliche Gemeinschaft gefunden werden; die Geschichte der Menschen hat von einer Mehrheit geschiedener Gruppen angefangen, und die Gleichartigkeit der Anfänge wird dadurch wenigstens zweifelhaft.

Eine andere Folge von der Annahme einer fliessenden Grenze zwischen Thier und Mensch können wir noch anführen. Wir haben keine Ursache, menschliches gesellschaftliches Leben als eine Neubildung zu betrachten. Nicht nur dieselben psychischen Kräfte, welche den gesellschaftlichen Menschen beherrschen, beherrschen auch das gesellschaftliche Thier; die Wahrscheinlichkeit veranlasst uns auch anzunehmen, dass die primitiven menschlichen Gemeinschaften auf den thierischen ruhen. Da der Mensch in so vielen Beziehungen nur das weiter fortbildet, was durch die thierische Erfahrung gewonnen ist, wird er vermuthlich auch die socialen Erfahrungen der Thiere als die feste Grundlage seines Emporsteigens benutzen. Nach der primitiven menschlichen Gemeinschaft zu fragen, hat keinen andern Sinn, als der Continuität zwischen Thier und Mensch in ihren socialen Beziehungen nachzuspüren; und keineswegs geht die Frage darauf aus, einen Zustand der Roheit nachzuweisen, welcher keine der socialen Kräfte besitzt, die in den niedrigsten der uns bekannten menschlichen Gemeinschaften wirksam sind.

Der Unterschied zwischen der thierischen und der menschlichen Gemeinschaft scheint mir nicht auf der grössern und geringern Anzahl gemeinnützlicher Handlungen seitens der betreffenden Individuen zu beruhen.

Es gibt menschliche Gemeinschaften, welche bei weitem weniger fest sind als einige thierische. Ich möchte sagen, dass die Kraft der Socialität bei den Thieren eine positive, bei den Menschen aber eine negative ist. Das Thier wird nämlich durch seine socialen Instincte in der Gemeinschaft festgehalten; der Mensch aber wird am meisten durch die Furcht vor den ausserhalb des Stammes drohenden Gefahren davon abgehalten, die socialen Bande zu zerreissen. Der Mensch steht seinen Instincten gegenüber freier als das Thier; und wenn er auch durch Stimmungen und ererbte Triebe bestimmt wird, kleidet sich dieser Bestimmungsgrund doch wenigstens in die Form eines Vernunftgrundes. Die Gründe, nach welchen er sich entschliesst, mögen sehr triftig sein, sie sind doch ihm gegenüber stichhaltig und constatiren, dass er einen Drang nach Erklärung seiner Triebe verspürt. Die verschiedenen Formen, durch welche eine derartige Erklärung gefunden werden kann, werden auf allerlei Zufälligkeiten beruhen; und wenn wir, was wol unvermeidlich ist, dem gefundenen Erklärungsgrunde einen Einfluss auf die Fortbildung der gegebenen Instincte zuschreiben, wird eine gewisse Ungleichartigkeit der primitivsten menschlichen Gemeinschaften die wahrscheinlichere Annahme. Erwägen wir aber die Grösse dieser möglichen Ungleichartigkeit, so können wir keinen Grund finden, diese als eine sehr bedeutende anzusehen. Als Princip unserer Beurtheilung können wir hinstellen: dass in demselben Grade, in welchem eine vorgefundene Lebensform aus den natürlichen Bedingungen des primitiven Lebens zu erklären ist, in demselben Grade wird sie als eine gemeinschaftliche gelten. Nur ein deutlicher Einfluss von besondern Vorstellungen wird uns auf einen Unterschied zwischen den einzelnen Stämmen zu schliessen nöthigen. Es wird sich in der Folge zeigen, dass die wichtigsten Züge des Gemeinschaftslebens durch einfache und eben darum als universell anzusehende Kräfte bestimmt werden; auf eine mögliche Reconstruction der Einzelheiten

verzichten wir ohne Sorge, weil uns an einer Erkenntniss der allgemein bestimmenden Ursachen liegt.

Wir können jetzt den Unterschied sowie die Verbindung zwischen den Aufgaben, welche die Sprachforschung sich stellt, und den unserigen ins Auge fassen.

Den Sprachforscher kümmert die Verwandtschaft zwischen den einzelnen historisch geschiedenen Völkerschaften; wir verhalten uns derselben gegenüber gleichgültig. Wir berühren uns aber in unserm Interesse für die Cultur des Stammvolkes; indess auch hier wird ein wesentlicher Unterschied zu verzeichnen sein. Der Sprachforscher wünscht so viele Einzelheiten als möglich in das Bild des primitiven Zustandes zu verlegen; wir aber wünschen den allgemeinen Charakter zu bestimmen. Von den Einzelheiten auf den allgemeinen Charakter des Ganzen zu schliessen, ist nicht immer möglich; es wird sehr oft dem Sprachforscher begegnen, dass er mit dem Nachweis des Gebrauchs bestimmter Wörter nichts anfangen kann, weil verschiedene Vorstellungen und Begriffe sich hinter einem und demselben Wort verbergen können. Besonders V. Hehn hat die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, dass man von der Existenz, z. B. einer Benennung des Pferdes, nicht darauf schliesen kann, dass das Pferd als Hausthier verwendet würde. Und kommen wir zu der Organisation des Familienlebens und des Stammes, so wird die Schwierigkeit eine noch grössere. Auf die Gesinnungen, welche die Corporationen beseelt haben, ist es durchaus unmöglich von blossen Wörtern aus zu schliessen; und wir werden in der Folge sehen, dass nicht einmal die äussere Organisation sich uns dadurch enthüllt. Die Nomenclatur der Verwandtschaftsgrade bietet besondere Schwierigkeiten der Deutung dar; die Functionen, welche einem „Könige“ obliegen, können sehr verschieden sein, u. s. w. Um ein Bild des primitiven Lebens unserer Vorfahren geben zu können, müssen wir durch Beobachtung noch existirender primitiver Völker die allgemein wirkenden socialen Kräfte würdigen gelernt haben.

Was den Plan der folgenden Untersuchungen betrifft, so scheint diesem keine Schwierigkeit entgegenzustehen. Wir wünschen die Entstehung und primitive Entwickelung der Familie zu studiren, und was ist denn einfacher, als das Familienleben in den verschiedenen Gemeinschaften zu schildern? Es ist aber nicht möglich, die verschiedenen Institutionen auseinanderzuhalten; erst allmählich ist die Differenzirung zu Stande gekommen, und die Charakterzüge, durch welche wir bei uns Familie und Staat unterscheiden, haben auf dem primitiven Standpunkt keine Geltung. Wir haben daher keine Wahl, sondern müssen uns entschliessen, ein Bild von dem typischen Charakter des primitiven Gemeinschaftslebens im ganzen zu entwerfen, und von diesem aus die Wege aufsuchen, durch welche die Differenzirung stattgefunden hat. Einige Bemerkungen werden hier als eine vorläufige Orientirung nicht überflüssig sein.

Man braucht sich nicht lange mit den primitiven Gemeinschaften zu beschäftigen, um inne zu werden, dass in jeder menschlichen Gemeinschaft kleinere Gruppen vorhanden sind, die durch Verwandtschaftsvorstellungen zusammengehalten werden. Das heisst: die Familie scheint eine ursprüngliche Institution zu sein. Dies bedeutet aber noch nicht, dass die Familie ursprünglich dieselbe Organisation hatte, wie die Familie späterer Zeiten, oder dass die nämlichen Vorstellungen und Begriffe wie bei uns schon von Anfang an in der Familie wirksam gewesen. Auch wir fassen unter dem Namen Familie Verschiedenes zusammen. Bald bezeichnet das Wort nur die Aeltern und ihre unverheiratheten im Hause zurückgebliebenen Kinder; bald umfasst die Familie alle Descendenten von einem noch lebenden Paare, die Weiber der Söhne und die Männer der Töchter mitgerechnet; bald bedeutet die Familie die ganze Anzahl Blutsverwandter sowol directer als collateraler Abstammung, und nur der Grad, wo die Verwandtschaft so fern wird, dass man sie nicht weiter berücksichtigt, bleibt durchaus unbestimmt. Es ist nicht möglich, irgendeine dieser

Bedeutungen ausser Acht zu lassen, weil jede unter Bedingungen eine Rolle zu spielen hat. Der gemeinsame Zug in allem, was Familie genannt wird, ist dieser, dass die Verwandtschaft als eine fernere angesehen wird, je weiter man von dem Verhältniss zwischen Aeltern und Kindern entfernt steht; Geschwister sind schon untereinander nicht so enge verbunden, als ein jedes mit den Aeltern.

Bei den primitiven Völkerstämmen ist dies ganz anders. Es treten uns bei ihnen Verwandtschaftsverhältnisse entgegen, welche uns durchaus unverständlich sind. Die primitiven Menschen unterscheiden oft nicht zwischen Verwandtschaftsgraden, die bei uns sorgfältig auseinandergehalten werden und sehr verschiedene Grade der Blutsnähe bezeichnen. Jede dieser Gruppen ist eine Familie, weil sie einem gemeinsamen Stammvater oder einer gemeinsamen Stammmutter zu entstammen glaubt; nur die Abstufung in den collateralen Linien, welche bei uns eine so grosse Rolle spielt, findet sich hier nicht. Wo diese „Gruppenfamilie" vorherrscht, kann doch noch immer die Familie in ihrer engern Bedeutung, als Aeltern und Kinder, gefunden werden; nur ist sie bei weitem nicht von derselben Stärke oder demselben Gewicht wie bei uns; ja sie tritt so wenig hervor, dass man hier und da gemeint hat, sie sei ursprünglich gar nicht vorhanden gewesen.

Um im Folgenden Verwirrung zu vermeiden, werden wir genau angeben, unter welchen Benennungen wir die verschiedenen Formen der Familie darzustellen gedenken. Das Wort „Familie" soll nichts als die kleine Gruppe von Aeltern und Kindern bezeichnen. Die Gruppe, welche die verschiedenen Generationen mit Berücksichtigung der grössern oder kleinern Nähe der Verwandtschaft zusammenfasst, werden wir mit dem Worte „Familiengruppe" bezeichnen. Für die Gruppe, welche auf die verschiedenen Grade der Verwandtschaft keine Rücksicht nimmt, ist uns die Kategorie „Clan" an die Hand gegeben. Mit dem Worte „Stamm" werden wir

nie etwas anderes bezeichnen als eine Gruppe von Individuen, welche zusammen wohnen, und unter welchen das Vereinigungsband gemeinsamer Wohnort, Sprache u. s. w. ist. Ein Stamm kann eine Anzahl von Clanen, Familiengruppen und Familien umfassen; derselbe Clan kann in mehrere Stämme zerstreut leben. Es wird aber eben die Frage sein, ob ein ursprünglicher Unterschied zwischen Stamm und Clan anzunehmen sei. Der Stamm ist als die primitive Form einer Staatenbildung aufzufassen; der Clan aber unter diejenigen Bildungen einzureihen, welche auf Vorstellungen einer Verwandtschaft ruhen. Ich finde aber Gründe zu vermuthen, dass unsere Staaten sich aus dem Clan entwickelt haben, und dass die Ordnung unserer Familien nur in geringem Grade der Ordnung des Clan entlehnt ist. Hier wird daher noch Folgendes zu erwägen sein.

Eine Familie wird durch die Ehe gegründet, und in dieser Beziehung besteht kein Unterschied zwischen unsern Verhältnissen und den primitiven. Selbstverständlich darf man nicht die Ehe als eine allezeit so heilige Institution, wie sie bei uns geworden, auffassen. Die Ehe in ihrer weitesten Bedeutung ist nichts als eine Verbindung zwischen Mann und Weib, welche von einer mehr als augenblicklichen Dauer ist, und während welcher die beiden gemeinsam für ihre Nahrung sorgen. Eine Familiengruppe und noch mehr ein Clan wird durch das Blut getragen, d. h. man wird als Mitglied der Gruppe geboren. Wir haben somit zwei sehr verschiedene und anscheinend völlig incommensurable Grundlagen für die Familienassociation. Die Familie erhält eine immer grössere Festigkeit, je grössere Heiligkeit das eheliche Band zwischen den Aeltern erhält; Familiengruppe und Clan sind dagegen etwas Stabiles, niemals gestiftet noch aufgelöst, nur daseiend und lebend. Diese Gruppen sind wie der Gletscher: ewig scheint er derselbe zu sein, ewig auf demselben Platze ruhend, und doch immer in Bewegung, immer sich selbst ver-

jüngend. Geschlecht nach Geschlecht wird geboren, lebt und stirbt; Familien werden gestiftet und aufgelöst, der Clan bleibt unverändert derselbe.

Scheidet sich also die Familie von der Familiengruppe und dem Clan als die Verwandtschaftsgruppe, welche sich auf Contract und nur subsidiär auf dem Blutbande zwischen Aeltern und Kindern gründet, so ist es doch eben dieses Blutband, auf welches in der Familie das besondere Gewicht gelegt wird. Die Familiengruppe entsteht aus der Familie, setzt ein Ehepaar und dessen Kinder voraus. Das Contractartige der Familie kann zunächst unmöglich von der Familiengruppe ferngehalten werden. Dies bewährt sich darin, dass eine derartige Gruppe theoretisch nicht abgeschlossen werden kann in der aufsteigenden Reihe. Das Blut strömt in die Familie hinein aus zwei Quellen, sowol vom Vater als von der Mutter, und es wäre ungereimt, nur eine Quelle, nur einen Anfangspunkt der Familie und Familiengruppe zu suchen. Zwischen dem Clan und der Familiengruppe besteht auch, wie schon gesagt, der Unterschied, dass nur die letztere die Grade der Verwandtschaft beobachtet. Man wird in der Familiengruppe auf einem ganz bestimmten Punkt geboren, welcher sich nicht verschieben kann; die homogene Masse des Clan lässt keine derartige Bestimmtheit zu. Während die Familiengruppe an allen Punkten über sich selbst hinausstrebt und sich mit andern Gruppen verbindet, ist es die Tendenz des Clan, sich gleichsam in seiner Schale abzuschliessen, und in demselben Maasse, worin er sich mit andern verbindet, verwandelt er sich in eine Familiengruppe. Wir finden hier den Punkt, wo der Clan sich auf fundamentale Weise von den übrigen Blutscorporationen unterscheidet, und es wird unser Ziel sein, die Tragweite dieses Unterschiedes im Folgenden zu prüfen.

Als geborenes Mitglied eines Clan hat der Einzelne eine Reihe von Rechten und Pflichten. Der Clan ist eine Blutsgruppe von hervorragender juridischer Bedeutung,

und wir finden, dass, wo er in voller Blüte steht, die Rechtswirkungen, welche auf Contracten ruhen, wenig und sehr schwach sind. Die rechtliche Stellung der Familie scheint bei uns proportional der Heiligkeit der Ehe zu sein; und wenn man bei der Regulirung der gegenseitigen Anforderungen unter Aeltern und Kindern von angeborenen Rechten spricht, so zeigt doch die genauere Erwägung, dass hier weniger eine Vorstellung von den heiligen Ansprüchen des Blutes obwaltet als die Reflexion über die Verpflichtungen, welche aus dem Willensact der Eheschliessung hervorgehen. Dieser Gegensatz zwischen Clan und Familie scheint mir sehr bedeutend. Die Macht des Blutes hat in der Familie eine ganz unbestimmte Tragweite und beruht auf der in jedem einzelnen Falle vorhandenen Sympathie; im Clan sind eben die Rechte ganz bestimmt, während das Blutband eventuell als ein zweifelhaftes hingestellt werden kann. Dieser Sachlage gegenüber haben wir alle Ursache, uns im voraus ein wenig skeptisch zu den Bemühungen zu verhalten, welche die Familie mit dem Clan als Verwandtschaftscorporation auf gleiche Stufe zu stellen suchen. Ich denke, es wäre kaum rathsam, ohne unumstössliche Beweise Gruppen gleichzustellen, wenn das Band der einen ein thatsächliches Blutband von verhältnissmässig geringer rechtlicher Bedeutung, und das der andern ein oft fingirtes Blutband mit einer umfassenden rechtlichen Wirkung ist. Soll es das Band des Blutes sein, welches entscheidet, so muss a priori die Familie als die Grundlage des Ganzen erscheinen, und es ist dann sonderbar, dass diese erst an Bedeutung zunimmt, je nachdem man die Blutverbindung zu betonen aufhört. Der Clan aber verliert seine rechtliche Bedeutung in demselben Maasse. Vielleicht werden die hier hervorgezogenen Charakterzüge sich in der Folge als unwichtig zeigen; es genügt, dass sie sich der vorläufigen Erwägung darbieten, woraus uns dann die Aufgabe wird, nachzuspüren, wie der Clan eine Blutsgruppe und die Familie eine rechtwirkende Institution geworden.

Dass das Blutband, welches den Clan zusammenhält, auf den nämlichen Vorstellungen beruht wie dasjenige, welches die Familie bindet, ist immer als etwas Unzweifelhaftes hingestellt worden. Der Clan tritt als eine wirkliche Blutsgruppe hervor, und man meint, es sei etwas Gleichgültiges, ob die gemeinsame Abstammung, welche die Mitglieder des Clan sich zuschreiben, eine Wirklichkeit sei oder nur auf einer Fiction beruhe; es liegt alles daran, dass das Leben des Clan von der Vorstellung gemeinsamer Abstammung beherrscht wird. Von dieser Voraussetzung aus sucht man zu erfahren, ob die Familie eine Neubildung in dem Clan sei, oder umgekehrt, der Clan eine Erweiterung der Familie. Clanrecht und Familienrecht müssen miteinander congruiren, sei der Clan eine fingirte oder eine wirkliche Blutsgruppe. Im erstern Falle beweist die Fiction, dass das Blutband allein im Stande ist, das Rechtsverhältniss zu tragen, woraufhin der Clan als eine grosse Familie wirken wird; im letztern Falle wird das Nämliche gelten. In jedem Falle wäre es möglich, aus der Organisation des Clan auf das, was die Familie ist oder gewesen, zu schliessen. Es ist ganz richtig, dass man so schliessen könnte, wenn Clan und Familie gleichartige Organisationen wären; man darf aber, wie gesagt, von dieser Annahme als von einer a priori feststehenden nicht ausgehen. Wir finden am Anfange der Bildung unserer Gemeinschaften die Verwandtschaftsgruppe; es ist dies eine Thatsache, welche wir nur zu constatiren nöthig haben; es ist aber sehr unsicher, was man unter dem Worte Verwandtschaft zu verstehen hat. Die Untersuchung der ursprünglichen Bedeutung und allmählichen Entwickelung der Verwandtschaftsvorstellung wird somit unsere fundamentale Aufgabe bilden, und erst nachdem diese gelöst worden, werden wir uns dem speciellen Studium der Familie zuwenden können.

ERSTER ABSCHNITT.

Die Bestimmung der Verwandtschaft.

Es wurde bereits bemerkt, dass eine Familiengruppe, strenggenommen, nie abgeschlossen werden kann, weil das Blut in die Familie aus zwei Quellen hineinströmt. Sowol Vater als Mutter geben dem Kinde das Leben, und wird Verwandtschaft durch die Abstammung bestimmt, so kann man nicht umhin, beide Aeltern dabei zu berücksichtigen; das Blut beider fliesst in den Adern des Kindes. Es zeigt sich jedoch, dass diese Anschauung, welche uns so naturgemäss und selbstverständlich erscheint, bei einer Menge primitiver Völkerschaften gar nicht maassgebend ist. Ueberall, wo der Clan zu Hause ist, wird das Kind entweder ausschliesslich oder doch vorzugsweise dem einen oder der andern der Aeltern zugezählt. Diese Thatsache ist, besonders in der jüngsten Zeit, Gegenstand der Aufmerksamkeit vieler Gelehrten geworden, welche von ihr aus Schlüsse auf die primitive Form der Familie und der Ehe gezogen haben. Ruht die Affiliation auf Vorstellungen der Abstammung, so ist nichts leichter, als aus dem allgemeinen Charakter der Verwandtschaftsberechnung auf die Art der ehelichen Verbindung zu schliessen. Wird das Kind beiden Aeltern oder dem Vater zugezählt, dann darf, unter der genannten Voraussetzung, die Ver-

bindung zwischen den Geschlechtern als eine so feste angesehen werden, dass in der Regel kein Zweifel an der Vaterschaft obwalten kann. Dagegen kommt die Vaterschaft nicht in Betracht, wenn die Geschlechtsverbindung eine lose gewesen, und die Abstammung kann unter solchen Verhältnissen nur seitens der Mutter angegeben werden. Wirklich gibt es eine Menge Völkerschaften, bei welchen diese sogenannte „Weiberlinie" vorherrscht, und aus diesem Umstand hat man denn geschlossen, dass solche Stämme entweder noch oder wenigstens in einer nicht zu fern entschwundenen Zeit ein so loses Geschlechtsleben gehabt, dass Vaterschaft nicht zu ermitteln war: d. h. dass der Urzustand die Promiscuität gewesen.[1] Es scheint mir dieser Schluss etwas verkehrt zu sein. Muss man auch eingestehen, dass ein Kind, dessen Vater unbekannt ist, nur der Mutter anzurechnen ist, wie dies mit unehelichen Kindern noch bei uns geschieht, so gilt doch noch nicht der umgekehrte Schluss, dass Weiberlinie nur die eine Ursache haben kann, dass man den Vater nicht kennt. In der Agnation — der Verwandtschaftsberechnung, welche nur den Vater beachtet und nicht die Mutter — finden wir eine der Weiberlinie parallele Thatsache, und niemand wird sich jemals einfallen lassen, diese aus Unbekanntschaft der Mutter zu erklären. Unmittelbar besagt die einseitige Verwandtschaftsberechnung nur, dass der eine der Aeltern aus irgendeinem Grunde ausser Acht gelassen worden, aber gar nicht, was dieser Grund gewesen. Eine apriorische Deutung ist hier, wenn irgendwo, irreleitend, und keine andere Vermuthung

[1] „It is inconceivable that anything but the want of certainty on that point (Vaterschaft) could have long prevented the acknowledgment of kinship through males." Mac Lennan, Studies, S. 129. Hier mögen noch folgende Gelehrte genannt werden: Spencer, Bachofen, zum Theil Lubbock; und in zweiter Linie: Engels, Lippert, Post, Wilken, Dargun, Giraud-Teulon, Kulischer u. s. w. Morgan nimmt eine Sonderstellung ein.

als die durch Thatsachen belegte von irgendwelchem Belang.

Eine methodische Schwierigkeit steht der Prüfung solcher Fragen, wie der Deutung einseitiger Abstammungslinien entgegen. Viele Gelehrte sind zu sehr geneigt, den Erklärungsgrund gegebener Gebräuche in den vielleicht jetzt verschwundenen Zuständen der Vorzeit zu suchen. Gewiss geschieht es, dass Gebräuche durch die Macht der Gewohnheit fortdauern, auch wenn die Umstände, welche ihnen anfänglich das Leben gegeben haben, schon lange verschwunden sind; es dürfte jedoch eine unnöthige Bemerkung sein, dass diese Appellation an die Vorzeit nur als ein Nothbehelf geschehen darf, wenn es sich als unmöglich gezeigt hat, die Ursachen der Gebräuche in den Zuständen zu finden, unter welchen sie noch immer fortbestehen. Dies muss als oberstes Forschungsprincip gelten; sonst würden wir jedem eitlen Wahn nachlaufen. Können wir in den gegenwärtigen Verhältnissen die Ursachen einer Sitte finden, dann beharren wir bei diesen; und nur bestimmte geschichtliche Nachrichten von der frühern Existenz der Sitte können uns eine andere Erklärung aufnöthigen. Um bei unserm vorliegenden Beispiel zu bleiben: findet man, dass die Weiberlinie jetzt immer unter Verhältnissen vorkommt, wo Vaterschaft zu ermitteln ist, und sind hier Umstände vorhanden, welche uns erklären können, dass die Weiberlinie aufrecht erhalten wird, so muss man bis aufs weitere diese als ihre Ursachen betrachten. Bestimmte geschichtliche Nachrichten mögen uns hier und da die Promiscuität als Ursache der Weiberlinie zeigen, ohne dadurch dieselbe als die universelle Ursache hinzustellen; denn die gleichartige Anfangsform der menschlichen Gemeinschaften ist kein Axiom, sondern eine Hypothese, welche bewiesen werden muss. Da die Weiberlinie bisher so aprioristisch gedeutet worden und in dieser Deutung als Grundlage weitgehender Doctrinen gedient hat, so müssen wir vorerst ihre geschichtlichen Formen aufmerksam studiren. Dieses

Studium bedarf aber eines so grossen Materials und regt eine solche Menge anderer Fragen an, dass die Proportionen unsers Werkes dadurch entstellt werden. Wir wollen untersuchen, was die Weiberlinie bedeutet, welche Ursachen sie voraussetzt, ob sie die in jeder Gemeinschaft ursprüngliche Verwandtschaftslinie ist, und ob sie wesentlich oder nicht von der Agnation divergirt. Da wir aber sehr vielen irrigen Meinungen entgegentreten müssen, so kann nur das geduldigste inductive Verfahren uns zu sichern Schlüssen führen; von Land zu Land, von Stamm zu Stamm müssen wir Schritt für Schritt gehen und können nur den Leser bitten, die Ungemächlichkeit, uns zu folgen, nicht zu scheuen.

ERSTES KAPITEL.

Australien.

Es mag willkürlich scheinen, dass ich mit diesem Welttheil anzufangen wünsche, da wir doch von dessen Ureinwohnern nichts mit befriedigender Genauigkeit wissen. Ich leugne nicht, dass hier eine Willkür obwaltet, glaube aber, jeder andere Anfang wäre nicht weniger willkürlich.

Welches ist, so fragen wir, der Umfang der Weiberlinie in Australien, und welcher Gruppe wird das Kind durch sie infolge seiner Geburt zugezählt.

Ueber das ganze australische Festland sind viele verschiedene Stämme zerstreut; ein jeder hat seinen eigenen genau abgegrenzten District, welchen keiner sich auf eigene Faust zu überschreiten erdreistet, ebenso wenig wie er es sich gefallen lässt, dass irgendein Fremder denselben überschreitet. Innerhalb dieses Territoriums

ziehen sie umher, der Jagd oder des Wurzelsammelns wegen, oft in einzelnen Familien, zu andern Zeiten aber in grössern Scharen. Eine solche Schar ist jedoch nicht eine homogene Masse, sie besteht aus einer Menge kleinerer Abtheilungen, von welchen wir nicht ganz zureichende Kenntniss besitzen. Der Missionar Howitt erzählt von dem Stamme Kurnai in Gippsland[1], dass er in Clane getheilt sei, von welchen ein jeder seinen eigenen District vom gemeinsamen Lande besitze. Die Namen dieser Clane bedeuten nach Howitt die räumliche Stellung des Clan innerhalb des Stammes. Der eine Clan wird Brabolung, d. h. die Männer, genannt, der andere Tatungolung, d. h. die Männer des Südens, und dieser wohnt südlich von dem andern; der dritte nennt sich die Männer des Ostens, der vierte die Männer des Westens; ein fünfter, Bratanolung, wird ohne Uebersetzung des Namens gegeben. Die Bewohner eines solchen Clanlandes glauben, von einem gemeinsamen Stammvater abzustammen. Auch diese Gruppen sind nicht homogen, sondern wiedernm in kleinere Abtheilungen getheilt, und auch diese sind nach der wichtigsten Localität ihres Landes benannt; nur in einem Clan sind die Namen der Abtheilungen nicht von der Gegend, sondern von einem hervorragenden Mann entlehnt. Es scheint, dass eine solche Eintheilung über andere Theile des Festlandes verbreitet gewesen[2], dass sie aber durch eine andere, auf völlig fremden Principien beruhende Eintheilung beeinträchtigt worden, und daher jetzt nicht deutlich zu beobachten sei.

Mr. Nind erzählt uns von den Stämmen bei King George's Sound, dass sie in zwei Klassen Erniung und Tem getheilt seien, welche doch nicht als geschiedene Stämme hervortreten. Er nennt auch eine andere Ein-

---

[1] Fison and Howitt, S. 224 fg.; s. u. Anm. 1.

[2] Monatsberichte der Gesellschaft für Erdkunde (11. Jahrg., Berlin 1849—50. Neue Folge, Bd. 7). Ritter, Brief, S. 148; s. u. Anm. 2.

theilung in Moncalon und Torndirrup, und wenn auch die eine nach Osten vorherrscht, die andere nach Westen, so können auch diese nicht als eine Stammeintheilung gelten. Dagegen scheint die ganze Masse nach Stämmen getheilt zu sein, von welchen ein jeder seinen Namen und sein Land zu eigen besitzt, obgleich ein solcher Stamm sowol Torndirrups als Moncalons umfassen kann. Diese Sondernamen scheinen von dem vorzüglichsten Wilde oder der vorzüglichsten Nahrung der Gegend hergeleitet zu sein.[1]

Augenscheinlich ist diese letzte Eintheilung, welche sich über die frühere emporhebt, dieselbe, die von Grey, Eyre und andern als eine Eintheilung nach Kobong oder Totem geschildert wird. Der Kobong eines Menschen bedeutet ein Thier oder eine Pflanze, nach denen er sich benennt, und welche er in vielen Beziehungen als seinen Schutzgeist verehrt. Wie Nind, berichtet auch Grey, dass die Eingeborenen annehmen, die Kobongs seien dadurch entstanden, dass die Personen sich nach einem Thiere oder einer Pflanze benannt, welche sehr häufig in der Gegend vorkämen.[2] Diese Kobongsgruppen sind Clane, weil alle Personen mit gleichen Kobongs einander als Blutsverwandte in gleichen Graden betrachten. Der Charakter der frühern Gruppen tritt nicht so deutlich hervor, und nur weniges lässt sich von dem Verhältniss der zwei Gruppenbildungen untereinander ermitteln.

Von der Entstehung der Kobongsgruppen haben wir nur sehr schwache Andeutungen. Nach Grey scheuen sich die Leute ein Thier von der Species ihres Kobong zu tödten[3], während dies nicht der Fall war bei den Stämmen, welche Eyre besuchte; auch wurde hier der Ko-

[1] Journ. Roy. Geogr. Soc., I, 1831. Nind, Description, S. 38, 42 fg.; s. u. Anm. 3.
[2] Grey, II, 228.
[3] Ebend.; s. u. Anm. 4.

bong nicht allgemein vererbt, obwol dies die Regel war.[1] Der Kobong deckte somit hier nicht ganz die Verwandtschaftsgruppe. Waitz bemerkt, dass der Einzelne erst zur Zeit des Mannbarwerdens in Berührung mit dem Kobong zu treten scheint.[2] Wir dürfen demnach vermuthen, dass die Kobongsgruppe durch Weihe, nicht durch Geburt gestiftet worden, und der Ursprung des Namens wäre, nach Spencer, in der Sitte zu suchen, dass die Mutter das Kind nach einem Thiere benennt.[3] Noch immer würde doch die Erklärung der religiösen Bedeutung und der Erblichkeit des Kobongs fehlen; denn die Namen, welche die Kinder bei der Geburt erhalten, sind gar nicht Gegenstand der Verehrung und werden sehr häufig getauscht.[4] Vielleicht wäre die Bedeutung des Namens als Geschlechtszeichen nicht ohne Verbindung mit dem Verhältniss des Eingeborenen zum Erdstriche, auf welchem er umherzieht.

Ein jeder Mann besitzt zu eigen einen Theil des Stammlandes, und weiss genau dessen Grenzen anzugeben. Der Eigenthümer hat gewisse obwol nur ziemlich geringfügige Rechte über diesen Erdstrich; hier und da kann er ihn verkaufen, und gewöhnlich wird er geerbt, was wol dadurch geschieht, dass der Vater noch zu Lebzeiten den ihm gehörigen Theil unter seinen Söhnen vertheilt.[5] Da wir nun auch die ausgebreitete Sitte finden, die verschiedenen Districte nach Thieren u. dgl. zu benennen, und es wenigstens im Süden die Regel ist, dass das ererbte Land stets einen Eigennamen hat, welchen der Besitzer nach dem Lande führt[6], werden wir zu der Vermuthung geführt, der Kobongsname könne in dieser Sitte seine Ursache haben. Wenn mit Sicher-

---

[1] Eyre, II, 328.
[2] Waitz, VI, 788.
[3] Spencer, Princ. of Soc., S. 360.
[4] Eyre, II, 324 fg.
[5] s. u. Anm. 5.
[6] Waitz, VI, 793.

heit auszumachen wäre, dass die Stammnamen, von welchen Ritter (oben S. 22) spricht, wirklich Stammnamen und nicht Familien- oder Clansnamen sind, dann könnten wir mit Zuversicht die Behauptung wagen, dass die Benennung der einzelnen Familien wie des ganzen Stammes demselben Princip folge. Die Anwendung dieses Princips innerhalb der grössern Kreise gibt die Stämme, während die Zertheilung des Stammes in kleinere Abtheilungen von seiner Anwendung innerhalb der kleinern Kreise erfolgen muss. Dies ist aber nicht mehr als eine lose Vermuthung; alles ist uns so lückenhaft berichtet, dass wir nicht einmal wissen, ob ein jeder Erbtheil seinen eigenen Namen erhält, oder ob nur das Los des Vaters einen solchen führt, welcher somit für die Kinder ein gemeinsamer Geschlechtsname wäre. Wir können nur das mit Sicherheit behaupten, dass zweierlei Eintheilungen vorhanden sind, von welchen die eine den Namen nach einer Eigenthümlichkeit des Landes führt, die andere aber nach den Producten desselben. Auf diese Thatsachen müssen wir unsere Erörterungen begründen.

Bei den Kurnai haben wir die Clane als räumlich gesonderte gefunden; ein Clan war selbst ein stammähnlicher Theil des Stammes. Die Klassen, welche uns Nind vorführt, wohnten aber zerstreut untereinander. Dagegen scheint es, dass die Kobongsgruppen eine Tendenz zu räumlicher Zusammenschliessung haben, weil Personen desselben Kobong einander suchen. Eine jede Horde hat in der Regel einen prädominirenden Clan, und wenn sich die Horden zersplittern, geschieht dies nach Clanen.[1] Der Kobongsclan ist aber in keiner Weise an den Stamm gebunden, wie der des Kurnai; ein Kobong ist bei Personen aus den entferntesten Gegenden anzutreffen. Es ist dies nur, was im voraus zu vermuthen wäre, weil die Kobongsnamen ebenso weit

[1] Grey, II, 239, und Mac Lennan, Studies, S. 90.

zu finden sein werden, als die Thiere, nach welchen sie gebildet sind. Ueberall ziehen sich Opossum, Ratte, Eidechse, Fischadler, Schlange u. s. w. die Aufmerksamkeit zu. Einer besondern Erklärung bedarf nur die Thatsache, dass die Eidechse aus Osten als verwandt mit der Eidechse des Westens sich ansieht. Dies ist aber aus der Gemeinsamkeit des Namens selbst zu erklären; es ist den primitiven Menschen nie möglich, mit ihrer Unterscheidung ins Detail zu gehen, und die Gewalt, welche der Kobongsname über ihre Einbildungskraft ausübt, lässt hier keine solche Unterscheidung zu. Es wird daher unstatthaft sein, auf die grosse territoriale Verbreitung der Kobongsnamen Gewicht zu legen; nur die Stellung der Kobongsgruppe innerhalb des Stammes kann uns von Belang sein. Ueberall erfahren wir, dass die kleinern Gruppen fester sind als die grössern, weil die gemeinsamen Interessen dort vielfältiger sind; bei den Kurnais haben die Glieder der kleinern Gruppen strengere Anforderungen aneinander als die der grössern. Die grössere Festigkeit einer Kobongsgruppe muss aber, wenn Stämme mit gleichen Kobongs in Berührung zueinander treten, dem Stamme selbst den Charakter des Unwichtigern aufdrücken, und in demselben Maasse, als Personen mit gemeinsamen oder verwandten Kobongs einander anziehen, werden die Rahmen des Stammes zerrüttet. Diese neuen Gruppen haben, wie schon angeführt, eine Tendenz sich räumlich abzusondern, d. h. neue Stämme zu bilden; und wenn diese Tendenz zu keiner wirklichen Absonderung geführt hat, müssen besondere Umstände ihr entgegengewirkt haben. Wir glauben diese Umstände ermitteln zu können.

Die Gruppe, welcher ein Kind durch seine Geburt zugeschrieben wird, ist nicht die Familie, sondern der Clan. Wir legen auf diesen Umstand das grösste Gewicht, und nur weil man bisher dies nicht gethan, glaubte man die Weiberlinie durch die Nichtbekanntheit der Vaterschaft erklären zu müssen. Ein Clan ist eine exclusive Gruppe, und es ist vollkommen unmög-

lich, dass eine Person zu zwei verschiedenen Clanen gehören kann. In Australien dürfen Mitglieder desselben Clan niemals untereinander heirathen, und sie sind daher gezwungen, des Kindes Clan einseitig zu bestimmen: entweder der Vater oder die Mutter muss ausser Acht gelassen werden. In Australien ist es bei weitem das Gewöhnlichere, dass der Vater unberücksichtigt bleibt; doch findet man auch die männliche Linie, wie bei Kurnai, Gouraditch-mara, Turra, Moncalon, Torndirrup und den Stämmen, welche von Eyre besucht worden.[1] Für die Localisirung der Gruppen hat die Abstammungslinie eine grosse Bedeutung. Wenn das Kind demjenigen von den Aeltern folgt, welcher den Aufenthaltsort der Familie bestimmt, kann die räumliche Absonderung der Clane durchgeführt werden, wo nicht, werden die Clane sich immer aufs neue vermischen. Vom Manne, von seiner Laune und Willkür, hängt in der Regel der Aufenthaltsort ab; die Weiberlinie wirft somit jede feste Grenze zwischen den Clanbezirken nieder.

Auf die Familie hat diese Abstammungslinie keinen Einfluss. Gewiss ist die Familie der Australier keine feste Organisation; Entführungen verheiratheter Weiber und Ehescheidungen sind alltägliche Begebenheiten, und das Band zwischen dem Vater und den erwachsenen Söhnen ist auch nicht sehr fest. Doch können wir nicht die australische Ehe als so lose auffassen, dass der Vater eines Kindes nicht mit zureichender Sicherheit zu ermitteln wäre; denn alle Berichte stimmen darin überein, dass die Männer sehr eifersüchtig sind. Nur die gastfreie Sitte, dem Freunde oder dem Zureisenden sein Weib anzubieten, könnte einen Zweifel erregen; doch kommen ja Reisende nicht alle Tage. Später werden wir die Bedeutung von dergleichen Gebräuchen erwägen, hier übergehen wir sowol diese als die grosse Liebe,

[1] Fison and Howitt, S. 276, 285. Nind, a. a. O., S. 44. Eyre, II, 328.

welche der Australier, nach allen Zeugnissen, für seine Kinder hegt; denn diese Liebe ist, wie wir später sehen werden, kein Beweis für die Sicherheit der Vaterschaft. Als Beweis der scharfen Unterschiede zwischen dem, was den Clan, und dem, was die Familie berührt, notiren wir nur, dass die Pflichten der Blutrache bisweilen Vater und Sohn einander feindlich gegenüberstellen, weil sie verschiedenen Clanen gehören, und doch theilt der Vater sein Land unter seine Söhne.

Finden wir somit nur den Clan durch die einseitige Abstammungslinie afficirt, so entsteht die Frage, ob uns die australischen Verhältnisse Anhaltspunkte geben, auszumachen, inwieweit die männliche oder die weibliche Linie die ursprünglichere ist, und welche Gründe den Uebergang von der einen zu der andern veranlasst haben. So viel steht im voraus fest, dass entweder die Ursachen der Weiberlinie von universeller Natur gewesen sind, oder die Weiberlinie kann auch unter allerlei Umständen entstehen; nur der einen oder der andern dieser Annahmen entspricht ihre grosse Verbreitung.

Wir finden die männliche Linie bei den Kurnais, welche in Clane nach Districten, nicht nach Kobongs getheilt sind. Wir finden dieselbe Linie bei Moncalons und Torndirrups, die nicht mehr vollständig geschieden sind, aber doch Spuren einer frühern Trennung zeigen. Die Vermischung scheint von einer später hinzugekommenen Kobongstheilung herbeigeführt zu sein. Wie die Gruppenbildung unter der Herrschaft der Weiberlinie jemals hat anfangen können, davon kann ich mir gar keine Vorstellung machen; denn jetzt macht diese Linie das Bestehen der schon gebildeten Gruppen sehr schwierig. Dagegen verstehe ich ohne Mühe, dass Gruppen, welche unter der männlichen Linie gebildet und befestigt worden sind, durch eine entstehende Weiberlinie untereinandergeworfen werden, ohne doch ganz zu vergehen. Ich bin daher geneigt, die Weiberlinie als eine spätere Bildung aufzufassen; und diese Vermuthung gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit, dass die Weiberlinie erst

mit den Kobongsgruppen hervorzutreten scheint. Bei dem einzigen Stamme, welcher ohne Kobongs ist, bei den Kurnais, finden wir nicht die Weiberlinie. Wagen wir zwischen den Culturstufen der australischen Stämme zu unterscheiden, so werden wir die männliche Linie bei den niedrigsten finden. Die Stämme, welche Eyre besuchte, stehen im grossen Ganzen niedriger als die, welche Grey besuchte; jene hatten die männliche, diese die weibliche Linie; auch besassen jene, wie oben erzählt, nur eine werdende Kobongsorganisation. Man vermag nicht ein einziges Motiv anzugeben, durch welches nur diese Stämme zur Einführung der männlichen Linie hätten bewogen werden können; ganz das Entgegengesetzte ist zu vermuthen, denn die durch die Ehe gestifteten Rechte scheinen geringer bei Eyre's als bei Grey's Stämmen zu sein. Grey erzählt, dass die Witwe vom leiblichen Bruder ihres verstorbenen Mannes geerbt werde [1]; Eyre dagegen berichtet, dass sie nach dem Tode des Mannes zu ihrem eigenen Geschlecht zurückkehre.[2] Bei den Kurnais sind schwache Andeutungen des Brudererbens zu finden.[3] Dagegen ist es möglich, durch ein naheliegendes Motiv den Uebergang von männlicher zu weiblicher Linie zu erklären. Je höher der Familiensinn emporwächst, desto grösser wird die Bedeutung im Unterschied zwischen Voll- und Halbgeschwistern. Je mehr der Mann der einzige Bedeutende ist, desto weniger wird es einen kümmern, wohin das Weib nach dem Tode des Mannes geht. Geschwister derselben Mutter wird ein undenkbarer Begriff sein. In der Polygamie liegen aber Ursachen, diesen Begriff zu bilden. Die Tochter steht unter des Vaters Gewalt; bei seinem Tode tritt der Bruder an seine Stelle, und hier wird eine Unterscheidung zwischen dem Halbbruder und dem leiblichen Bruder nothwendig, denn diesem wird die Mundschaft

[1] Grey, II, 230.
[2] Eyre, II, 319. Waitz, VI, 776.
[3] Fison and Howitt, S. 204.

angehören. In der Regel liegt bei primitiven Menschen alles an dem ersten Stoss, den ihre Denkweise erhält; die Phantasie arbeitet dann in dieser Richtung weiter und vermag auf keinem Punkte das rechte Maass und die rechte Grenze einzuhalten. So entsteht von selbst die unbeschränkte Weiberlinie, wo zuerst nichts als ein Gefühl der Zweckmässigkeit den Stamm bewog, die Kinder der polygamen Familie nach ihren Müttern gelegentlich zu unterscheiden.

Wir legen diesen Betrachtungen keine unbedingte Beweiskraft bei. Wir behaupten nur, dass die australischen Verhältnisse keine Aufforderung enthalten, die Weiberlinie als die ursprünglichere aufzufassen und sie durch die Promiscuität zu erklären. Die australischen Verhältnisse können weder die eine noch die andere Meinung beweisen; sie deuten aber darauf hin, dass die Weiberlinie eine spätere Bildung sei, welche durch ganz andere Reflexionen, als die über die Sicherheit der Vaterschaft, getragen wird.

ZWEITES KAPITEL.

Amerika.

Im nördlichen Amerika finden wir in besonders ausgeprägten Formen die durch Totems (Kobongs) unterschiedenen Clane, und wie in Australien sind auch hier die Clane exogam, d. h. man darf sich in seinem eigenen Clan nicht verheirathen. Auch ist die Stammbildung eine festere als die australische. In Australien standen Personen, die verschiedenen Stämmen angehörten, aber desselben Totems waren, in einer engen Beziehung untereinander; dies ist in Amerika nicht mehr der Fall. Hier und da ist das Clanwesen nicht zu Hause, und

wir werden seine Geschichte am besten kennen lernen durch diese Ausnahmen. Diese Geschichte wird uns die Geheimnisse der Abstammungslinien enthüllen und die Vermuthungen bestätigen, die uns die australischen Verhältnisse einflössten. Hier wie da sind die menschlichen Genossenschaften durch sehr einfache, aber um so allgemeinere Ursachen gebildet worden.

Oestlich von dem Felsengebirge leben die Stämme, ein jeder auf seinem genau abgegrenzten Gebiete. Das Land gilt entweder als Eigenthum des Häuptlings oder als Gesammteigenthum des Volkes. Wo das Land Gesammteigenthum ist, hat der einzelne, der ein Stück urbar macht, die Nutzniessung davon, solange er es bebaut, oder es tritt eine gemeinsame Bearbeitung und Ausbeutung desselben ein: Ernte und Jagdbeute werden nach Bedürfniss vertheilt, oder ein jeder nimmt aus dem vorhandenen Vorrath, was er braucht.[1] Das Stammband ist somit sehr stark; nichtsdestoweniger zerfällt ein jeder Stamm in eine Mehrheit von Clanen, die untereinander vermischt wohnen, sich aber doch als eigene Corporationen mit eigener Verwaltung fühlen. In frühern Zeiten, schreibt Wright, hatten diese Clane eine stärkere Neigung zu räumlicher Zusammenschliessung.[2]

Die Weiberlinie ist bei diesen Stämmen allgemein verbreitet. Die männliche Linie findet man bei: Punka, Omaha, Iowas, Kaws, Winnebagos, Ojibwas, Potawattomies, Mississippi- und Rocky-Mountains-Stämmen und Abenakis. Von diesen sind Winnebagos, Ojibwas, Potawattomies und wenigstens einer der Mississippi-Stämme (Menominees) früher der weiblichen Linie gefolgt, und die Veränderung hat unter dem Einfluss der Missionare stattgefunden. Ein Stamm, die Choctas, ist in diesem Uebergange eben jetzt zu treffen.[3] Auch bei den übrigen Stämmen, meint Morgan, habe die Weiberlinie früher

---

[1] Waitz, III, 128.
[2] Morgan, Anc. Soc., S. 83.
[3] A. a. O., Thl. 2, Kap. 6.

geherrscht.[1] Er liefert aber keinen Beweis für diese Behauptung. In Zusammenhang hiermit behauptet er, dass die Claneintheilung eine primitive sei, und wenn er diese bei den Columbia-Stämmen nicht findet, macht ihm dies keine Sorge: die Stämme mögen ursprünglich die Clanorganisation gehabt, sie aber späterhin verloren haben; denn aus der Gegend um Columbia sind vermuthlich die Völker Amerikas ausgewandert.[2] Es scheint mir, dass daraus richtiger auf die spätere Entstehung des Clanwesens bei den emigrirten Stämmen zu schliessen wäre; und ich werde daher versuchen, ob die Frage überhaupt auf einem andern Wege zu schlichten sei.

Wilkes erzählt von den Columbiern, dass sie einen Tamanuus oder Medicin haben, den sie als ihren Schutzgeist verehren. Ein jeder erwählt sich im frühen Alter einen solchen, gewöhnlich ein Thier.[3] Ich glaube in dieser Sitte den Ursprung des Totemismus zu finden.

Der über die ganze Welt verbreitete Totemismus ist von Tylor in seinem Werke „Primitive Culture" in Verbindung mit dem gemeinen Thiercultus besprochen worden.[4] Der Totemismus ist ihm diejenige Form des Thiercultus, wo das Thier als der Urvater der Person selbst angebetet wird, und er richtet daher die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt: woher schreibt sich die Einbildung, dass ein Mensch von einem Wolf, einem Bären, einer Schildkröte stammen könne? Eine von Lubbock und Spencer versuchte Hypothese scheint ihm zu gewagt. Diese Gelehrten suchen die Quelle des genannten Cultus in der allgemeinen Sitte, zuerst einer Person, dann einer ganzen Familie Thiernamen zu geben. Eine solche Person oder Familie sähe demnächst das Thier mit Interesse an, zuletzt aber mit Ehrfurcht und

---

[1] A. a. O., S. 63—69.
[2] Ebend., S. 177 u. 109 Anm.; s. u. Anm. 6.
[3] Wilkes, Narrative, V, 118; s. u. Anm. 7.
[4] Tylor, Primitive Culture, III, 213.

Aberglauben.[1] Diese Hypothese könnte nach Tylor die dunkle Thatsache des Totemismus erklären, sie ist aber nicht durch die Erfahrung verbürgt und kann uns irreleiten, wenn wir sie überall anwenden wollen. Wir werden gut thun, nicht allzu grosse Zuversicht in eine Hypothese zu setzen, wodurch Sonnen- und Mondmythen erklärt werden können, indem man sie auf Heroen und Heroinen menschlichen Geschlechts, welche zufälligerweise die Namen Sonne und Mond trugen, zurückführt.[2] Zu diesem Punkt werden wir weiter unten zurückkommen; hier fassen wir nur die Seite des Tylor'schen Arguments ins Auge, wo er den Unterschied zwischen Totemismus und gewöhnlichem Thiercultus urgirt. Er warnt, den Totem mit dem Schutzthier, dem „Medicin" des Einzelnen, nicht zu verwechseln.[3] Ich glaube, dass er hier zu weit gegangen ist; denn wenn auch jetzt ein wirklicher Unterschied zwischen Totem und Medicin besteht, könnte sehr wohl jener aus diesem sich entwickelt haben. Es sind Thatsachen vorhanden, durch die wir schliessen dürfen, ein Totem sei ein von den Ahnen ererbter Medicin, welchem dem gewöhnlichen Medicin gegenüber eine neue Rolle zugetheilt worden.

Bei den Columbiern wird der Totemismus, wie es scheint, nicht angetroffen; dagegen ist er bei ihren Verwandten an dem Fraser zu Hause. Hier schneidet man seinen Totem auf den Balken des Hauses aus und bildet ihn auch, wo sonst möglich, ab. Personen desselben Totems können sich untereinander nicht verheirathen.[4] Ich glaube, dass die Sitte, das Bild seines Medicins auf seinem Hause anzubringen, denselben aus etwas durchaus Persönlichem in einen erblichen Totem umbilden könne.

---

[1] Lubbock, Les origines, S. 257. Spencer, Princ. of Soc., Kap. 22.

[2] Tylor, Primitive Culture, II, 215.

[3] A. a. O., II, 213.

[4] R. C. Mayne, Four Years, S. 257 fg.; s. u. Anm. 8.

Schoolcraft erzählt von den Sioux, dass ein Clan durch Personen desselben Medicins gebildet werde, und dass sie in den Clan durch einen grossen „Medicintanz" aufgenommen werden. Weiter erzählt er, dass es Sitte sei — wie auch bei andern Stämmen der Fall — sich aus dem Felle seines Medicinthieres einen Sack zu machen, der als Talisman diene und an den Sohn vererbt werde; dadurch und dadurch allein werde an die Abstammung durch einige Generationen erinnert.[1] In diesem Erbgang des Medicins haben wir auch einen möglichen Erklärungsgrund der Ausbildung eines Totemismus, d. h. der Verehrung eines ererbten Medicins. Wenn Morgan meint, aus einer Stelle bei Carver schliessen zu können, dass die Sioux früher wirkliche Clane besessen[2], dann ist es mir nicht möglich gewesen, in Carver's Bericht mehr zu finden als vielleicht ein etwas treueres Gedächtniss für die Abstammung.

Diese clanähnlichen Corporationen der Sioux, aus Personen gleicher Medicinen bestehend, dürfen wir in eine Reihe mit den Kobongsgruppen stellen, welche Eyre in Australien fand. Das vereinigende Band ist nicht so sehr die Abstammung, als die religiöse Einweihung, durch welche der Junge in die Gruppe aufgenommen wird. Solche Corporationen werden in primitiven Gemeinschaften sehr häufig gebildet, und das Band ist von einer grossen Stärke.[3] Dass die Clane mit ihren Totemszeichen, sich überall aus solchen Corporationen entwickelt haben können, scheint mir sehr wahrscheinlich; übrigens werden wir in der Folge viele Aufschlüsse über die Clanbildung erhalten, deren wir für jetzt entbehren müssen. Unzweifelhaft aber ist es schon jetzt, dass eine Gruppenbildung stattfindet, die von andern Kräften als von der Vorstellung gemeinsamer Ab-

---

[1] Schoolcraft, II, 171; III, 242; s. u. Anm. 9.

[2] Carver, Travels, S. 164. Morgan, Anc. Soc., S. 154; s. u. Anm. 10.

[3] R. C. Mayne, Four Years, S. 260, 286, 289; s. u. Anm. 11.

stammung getragen wird, und diese Bildung geschieht sowol in clanbestimmten als in clanlosen Gemeinschaften. In der vollentwickelten Clanorganisation sind noch immer Gebräuche anzutreffen, die wir nicht anders als Zeichen einer Zeit, wo eine Person durch andere Ursachen als durch die Geburt dem Clan zugeführt wurde, auffassen können. Morgan berichtet, es sei eine ziemlich verbreitete Sitte, dass die Mutter das Kind in einen beliebigen Clan hineinnennt.[1] Jeder Clan hat seine eigenen Personennamen, die zu benutzen kein anderer berechtigt ist; einen gewissen Namen zu erhalten, bedeutet daher in einen bestimmten Clan eingeschrieben zu werden. Wenn sich eine feste Regel für die Bestimmung des Clan ausgebildet hat, verliert das Recht der Namengebung seine Bedeutung; dagegen gibt es dem Pathen, dieser sei nun Vater, Mutter oder irgendeine beliebige Person, eine grosse Macht, wenn keine bestimmte Praxis die Willkür desselben beeinträchtigt. Morgan vermuthet, dass seiner Zeit dieses Recht der Namengebung die Einführung der männlichen Linie befördert habe, und er weist auf die Thatsache hin, dass die Delawares es eben jetzt in dieser Weise benutzen. Können aber die Delawares durch das genannte Recht die Weiberlinie verdrängen, so versteht es sich von selbst, dass sie auch eingeführt werden kann, wo zureichende Motive, sie vorzuziehen, vorhanden sind. Dieses dahingestellt, wird man doch zu dem Geständniss geführt, dass das genannte Recht von einer verhältnissmässig losen Verbindung des Clan und der Abstammung zeugt.

Von diesem Gesichtspunkte aus wird es wenigstens möglich, den Zustand der Columbier als den primitivern zu betrachten. Der Medicinismus ist ihnen bekannt, sonst kennen sie keine andern Corporationen als die durch den Raum begrenzten und durch den Raum zu-

[1] Morgan, Anc. Soc. Shawnees and Delawares, S. 79; Sauks, Foxes, Miamis, S. 169; Delawares, S. 172.

sammengehaltenen Stämme. Erst neuerdings sind diese Stämme auf einen friedlichen Fuss miteinander zu stehen gekommen und haben angefangen untereinander zu heirathen. Wo dies geschieht, zieht der Mann zum Stamme des Weibes, um dort zu leben; und innerhalb der Familie hat die Frau eine sehr bedeutende Stellung. Sie steht dem Hauswesen vor und verfügt über die Vorräthe. Wo ein Mann mehrere Frauen hat, oder wo mehrere Familien in einem Hause wohnen, hat jedes Weib oder jede Familie einen eigenen Feuerplatz.[1] Auch hier scheint das, was wir im Osten als etwas Vollentwickeltes finden, in seinen ersten Anfängen vorhanden zu sein. Wie hier der Stamm seine Frauen festhält, und die Frau in der polygamen Familie räumlich selbständig durch den Besitz eines eigenen Herdes ist, so bewährt der Clan des Ostens in allen Verhältnissen seine Macht, die Weiber festzuhalten und sie zu beschützen.

Bei den Indianern Nordamerikas gehören gewöhnlich Mann und Weib auch nach der Ehe der Hütte ihrer respectiven Mütter an.[2] Der Mann scheint doch von der neuen Familie durchaus abhängiger zu sein als von der alten; er muss seine Jagdbeute mit ihr theilen, und bisweilen zwingt ihn die Laune seiner Frau, sich eine neue Heimat zu suchen. Selbst wo er über die Frau gebietet, steht er als ein Fremder in ihrer Familie, wenigstens bis ihm Kinder geboren werden; über diese kann er allerdings nicht verfügen, sucht aber nach seinem Vermögen sie zu tüchtigen Jägern und Kriegern zu bilden.[3]

Bei den Columbiern steht der Sohn bei dem Vater;

---

[1] Wilkes, Narrative, IV, 447, 457; s. u. Anm. 12.

[2] Bartrams, Reisen, S. 487. Jones, Antiquities, S. 65 fg. Lafitau, Mœurs, I, 577.

[3] Lafitau, I, 475 u. 579. Carver, S. 314. Hunter, S. 254. Morgan, Anc. Soc., S. 72 u. 455 Anm. Giraud-Teulon, S. 192. Mackenzie, S. XCVI fg.; s. u. Anm. 13.

bei ihnen wie bei den Sioux wird der minderjährige Sohn seines Erbgutes gewöhnlich beraubt, indem die andern Verwandten es zu sich nehmen.[1] Sonst kann hier, wo Clane nicht vorhanden sind, von einer ausgeprägten Abstammungslinie keine Rede sein. Und wenn Morgan, wie oben erwähnt, die bei so vielen der übrigen Stämme Nordamerikas vorhandene Weiberlinie daraus zu erklären sucht, dass sie zur Zeit der Auswanderung aus Columbia daselbst vorherrschte, so können wir ihm nicht beistimmen. Denn erstens ist es unstatthaft, den Columbiern ursprünglich eine ausgeprägte Abstammungslinie zuzuschreiben, wenn sie heutzutage noch immer unfähig sind eine solche auszubilden. Und zweitens haben wir in den geschilderten Sitten, dass der Mann im Hause seines Weibes als Fremder lebt; dass die Kinder in einem Hause heranwachsen, das den Clanleuten der Mutter gehört; dass das Kind noch immer, wenigstens theilweise, durch die Namengebung in den Clan eingeschrieben wird — Ursachen genug, die eine Weiberlinie hervorrufen und tragen können. Schwerlich vermag der Mann unter solchen Umständen dem immer schärfer ausgeprägten Clansinn gegenüber seine Kinder seinem eigenen Clan einzuverleiben. Wir haben allen Grund, die erwähnte Stellung des Ehemannes als nicht-ursprünglich zu betrachten, und dürfen daher behaupten, dass die Weiberlinie zu irgendeinem spätern Zeitpunkt hervordrang. Eine Rolle mag auch hier die Polygamie gespielt haben, weil die Unterscheidung der Kinder um so wünschenswerther wird, wo die Stellung, die der Ehemann in der Familie einnimmt, der Ehe den Charakter einer Monogamie mit Kebsweibern aufdrückt. Doch glaube ich aus Gründen, die ich später erwähnen werde, dass dieser Einfluss der Polygamie nur sehr gering gewesen ist.

In den meisten Beziehungen ist der nordamerikanische Clan stark genug, seine Mitglieder festzuhalten, und er

[1] Wilkes, IV, 448. Schoolcraft, II, 194.

ist zu einer politischen Organisation mit Häuptlingen des Friedens (Sachems) und des Krieges (Chiefs) geworden. Wo die Weiberlinie zu Hause ist, erbt niemals der Sohn Würde und Eigenthum; diese fallen immer dem Bruder und Schwestersohne zu. Auch hier sind Thatsachen vorhanden, die nicht durch Vorstellungen des Blutsbandes erklärt werden können, sondern aus der Weise des Zusammenlebens entspringen, wie diese sich unter dem Einfluss, den die räumlichen Verhältnisse auf die Phantasie ausüben, gestaltet. Morgan erzählt von den Irokesen, dass beim Tode eines Mannes die Brüder, Schwestern und Mutterbrüder sein Gut unter sich theilen; dass das Gut eines Weibes dagegen von den Kindern und den Schwestern, nicht aber von den Brüdern geerbt werde.[1] In allgemeinen Ausdrücken formulirt, heisst dies: die Erbschaft fällt denjenigen zu, die durch denselben Wohnort charakterisirt worden sind. Sobald das Gedächtniss erstarkt, werden Kindheit und Jugend den jungen Menschen in ein solches Gewebe von Associationen einspinnen, dass er späterhin dasselbe abzustreifen schwerlich vermag. Der Mann, im fremden Hause als Ehemann lebend, büsst seinen heimatlichen Charakter nicht ein, und seine frühern Hausgenossen sind seine Erben. Zu der Schwester steht aber der ausgewanderte Bruder in einer räumlich fernern Beziehung, als die mit ihr im Aelternhause lebenden Schwestern und Kinder, und diese schliessen daher jenen von dem Erbe aus. Es leuchtet ein, dass irgendwelche Vorstellungen der Verwandtschaft es nicht vermögen, die Schwestern als Erbinnen des Bruders und die Brüder als Nichterben der Schwester zu erklären. Die Macht des Raumes hat diese Ordnung geschaffen, und die Behauptung muss ganz entschieden zurückgewiesen werden, dass die Relationen der Personen nur durch Vorstellungen der Blutsverbindung bestimmt werden, und dass demnach die Weiberlinie aus einer geschwundenen Pro-

[1] Morgan, Anc. Soc., S. 76. Bartrams, Reisen, S. 448.

miscuität entsprungen sei. Wenn auch die Richtigkeit unserer Hypothese noch nicht erwiesen ist, so steht doch so viel fest, dass alle Beweise für die Promiscuitätshypothese fehlen. Ueberall zeugt die Weiberlinie nicht von Unbekanntschaft des Vaters, sondern nur von rechtlicher Unwichtigkeit desselben; die Weiberlinie scheidet das Kind nicht vom Vater ab, sondern nur vom Clan des Vaters.

Diese unsere Behauptung: dass der Hausstand die Quelle der Rechtsordnung sei, und dass er dies sei nicht durch seinen Charakter einer Blutsgenossenschaft, sondern durch seine räumliche Abgeschlossenheit, wird ihre Bestätigung in den Verhältnissen Südamerikas finden, wo die wirkenden Ursachen unter etwas andern Umständen hervortreten.

Sowol bei den Karaiben als bei den südlicher wohnenden Stämmen Guianas und Brasiliens suchen wir vergeblich eine unzweifelhafte Clanordnung, die 27 Familien der Arowaken ausgenommen, von deren Organisation wir bisjetzt ohne genaue Kenntnisse sind.[1] Wir finden überall die Stämme nach Dörfern, nicht nach Geschlechtern geordnet. Der Vater oder Hausherr gebietet unbedingt über seine Weiber und seine Kinder; diese Macht ist aber von Vorstellungen eines Rechtsanspruchs gar nicht getragen, sie beruht ganz einfach auf der physischen Ueberlegenheit des Vaters über Weib und Kind.[2] Die Söhne verlassen daher auch das älterliche Dach, sobald sie erwachsen sind, die Töchter aber bleiben nothgedrungen bis zu ihrer Ehe dem Vater untergeben. Diesen einfachen Verhältnissen entspricht es, dass die Kinder den Vater beerben.[3]

---

[1] Schomburgk, Reisen, II, 459. Brett, Ind. Tribes, S. 98. Spuren sind bei den Ges (von Martius, I, 54, 283), den Guaycurus (Spix und Martius, I, 268), den Yameos (von Martius, I, 117) vorhanden. Doch ist mehr von Zünften als von Geschlechtern die Rede.

[2] von Martius, I, 122. Prinz Maximilian, II, 40.

[3] von Martius, I, 92 fg. Waitz, III, 383.

Die Weiberlinie ist in diesen Gegenden nur bei den Arowaken, Warraus und Macusis vorhanden.[1] Bei den Arowaken, welche Clane besitzen, ist es nur der Clan des Kindes, welcher durch die Weiberlinie bestimmt wird; die Verhältnisse der zwei andern Stämme sind dagegen nicht ganz klar. Schomburgk berichtet, die Stammesangehörigkeit werde nie von dem Vater, stets nur von der Mutter hergeleitet, das Kind einer Warraus-Indianerin und eines Arowak werde zu den Warraus gezählt. Nach diesem Rechte der Stammesansprüche richtet sich auch das Erbrecht.[2] Mit Gewissheit ist hieraus nichts zu folgern; es mag sein, dass die Warraus den Arowaken, mit denen sie in intimer Berührung stehen, nachgeahmt haben. Das Verhältniss zwischen Vater und Sohn ist keineswegs gebrochen, denn der Zauberer vererbt seine Stellung auf seinen ältesten Sohn.[3]

Bei den Macusis ist das Verhältniss zwischen Vater und Sohn so stark, dass die einfache Erklärung: auch bei ihnen wird die Abstammung des Kindes, wie bei den übrigen Stämmen Guianas, von der Mutter hergeleitet[4], mit grösster Vorsicht aufgenommen werden muss. Der Vater liebt sein Kind zärtlich; auch steht es gänzlich in seiner Gewalt, und er kann es verkaufen, wenn es ihm beliebt; der Mutter gegenüber ist aber der erwachsene Sohn wie ein Fremder.[5] Wiederum wird die Weiberlinie in ein sonderbares Licht gestellt durch das Verbot, seine Brudertochter zu heirathen, weil dies als der den Geschwistern nächste Verwandtschaftsgrad angesehen wird. Den Vaterbruder nennt man daher auch wie den Vater „Papa". Dagegen ist es jedem erlaubt, sich mit der Tochter seiner Schwester, der Frau seines verstorbenen Bruders, seiner Stiefmutter, wenn der Vater

---

[1] Schomburgk, Reisen, II, 459; I, 169; II, 314.
[2] Ebend., I, 169.
[3] Ebend., I, 172.
[4] Ebend., II, 314.
[5] Ebend., II, 315; vgl. S. 321.

gestorben, zu verbinden.[1] Vorstellungen von einer Verwandtschaft zwischen Kind und Mutter auf Kosten des Vaters können unmöglich eine solche Ordnung geschaffen haben; auf der andern Seite zeigt es sich aber möglich, die Erklärung derselben nach unserm Princip zu erzielen, wenn wir etwas weiter die Lebensweise der genannten Stämme untersuchen.

Gewöhnlich wohnt der junge Mann eine Zeit lang bei seinen Schwiegerältern und geht ihnen an die Hand.[2] Die Analogie dieser Sitte und der soeben geschilderten in Nordamerika leuchtet von selbst ein; der Unterschied aber tritt nicht so unmittelbar hervor. Im Norden war die Sitte ein Ausdruck des Clangefühls und erhielt dadurch sowol grösseres Gewicht als auch ideellern Gehalt. Im Süden ist sie auf eine Frage des Ersatzes reducirt. Der Schwiegersohn muss um die Braut dienen, wie Jakob um Rahel diente. Der Freier kann auch eine andere Entschädigung als Arbeit geben; wenn er sich mit dem Vater der Auserwählten verständigt hat, macht er ihm Geschenke und entschädigt ihn für den Verlust der Tochter, indem er ihm seine Schwester für einen seiner Söhne oder, in Ermangelung dieser, seine erstgeborene Tochter verspricht.[3] Diese Entschädigung ist auch die einfache Quelle einer Gewohnheit, in der man ohne weiteres einen Beweis einer verschwundenen Weiberlinie gesucht hat. Waitz wundert sich, dass die Söhne der Karaiben ihre Väter beerben, „obgleich sie nur die Verwandtschaft in weiblicher Linie als eine wirkliche Verwandtschaft betrachtet zu haben scheinen".[4]

---

[1] Schomburgk, II, 318.

[2] Ebend., I, 164; II, 318. Brett, S. 101. von Martius, I, 108. Gili, S. 344. Du Tertre, III, 378.

[3] Plogge, Reise in das Gebiet der Guajajara-Indianer, in Petermann's Mittheilungen, 1857, S. 206.

[4] Waitz, III, 383 fg. Du Tertre, II, 400. Oviedo erzählt, dass auf Haïti die Söhne der Hauptfrau in erster Reihe erben, nach ihnen die Brüder, der Schwestersohn, die Söhne der übrigen Frauen (Sprengel, Auswahl, I, 39). Hier ist die

Diese Weiberlinie folge aus dem Anspruch der Männer auf die Töchter ihrer Vaterschwester[1], sowie aus dem gleichen Rechtsanspruche des Mutterbruders. Man sieht aber leicht, dass sie einfach aus der eben erwähnten Entschädigung folgen; denn wenn bei der Geburt der Tochter der Mutterbruder auf seinem Rechte steht und das Kind als seine künftige Gattin fordert, dann ist der Vater des Kindes eines Theils seiner Pflichten gegen die Aeltern seiner Frau entbunden, und der künftige Gatte muss sich dieselben aufbürden.[2]

Es würde nicht richtig sein zu sagen, die hier erwähnten Stämme haben die männliche Linie; das Kind ist mit starken Banden an seine beiden Aeltern gebunden; keins von diesen ist aber unzweifelhaft auf Vorstellungen gemeinsamen Blutes zu deuten; alles ist hier noch unbestimmt und schwebend, weil sich überhaupt Verwandtschaftsgruppen nicht gebildet haben. „Die Oronokesen haben keine Familiennamen, durch die sich ein Haus von dem andern unterscheidet. Sie sind auch so äusserst gleichgültig gegen ihre Vorältern, dass sie selten ihren Grossvater zu nennen wissen.“[3] Bei diesen Völkerschaften stehen wir somit nur der Familie im engsten Sinne gegenüber, und über sie herrscht der Vater mit unumschränkter Gewalt. Innerhalb dieses Kreises erhält das Motiv, die Kinder nach ihren Müttern zu unterscheiden, eine grosse Macht, weil die polygame Familie nicht mehr ein homogenes Ganzes ist. Es ist nur die erste Frau, die der Mann durch Dienst erwerben

---

Rede nicht von einer Weiberlinie, sondern von einer anfangenden monogamen Ordnung, die die Kinder der Nebenweiber als nicht gleichberechtigt betrachtet.

[1] Du Tertre, II, 377.

[2] Lafitau, I, 557. Labat, Bd. I, Thl. 2, S. 5. Vgl. Spix und Martius, III, 1339 (Mundrucus). Nach Gili bedeutet Avo sowol Mutterbruder als Schwiegervater. Vgl. S. 346.

[3] Gili, S. 324. Waitz erzählt, dass sie so leichtsinnig seien, dass sie des Morgens williger als des Abends ihre Hängematten verkaufen.

muss, und diese Hauptfrau hat ein totales Uebergewicht; bisweilen geniessen ihre Kinder gewisse Vorrechte.[1] Sehr oft hat jede Frau eine Hütte für sich selbst, und der Mann wohnt dann einen Monat bei einer jeden.[2] Die Mutter wählt ihrem Kinde einen Namen, ja wird bisweilen selbst nach ihrem Kinde benannt; und auf die Wahl einer Frau für ihren Sohn übt sie einen entscheidenden Einfluss.[3] Bei eintreffender Scheidung sucht sie ihre Kinder zu behalten, und vermag sie es durchzusetzen, so werden sie ihre künftigen Versorger.[4] So stark ist bisweilen die Association, durch die das Kind mit der Mutter in der Vorstellung zusammen gedacht wird, dass Kinder, welche die Männer des Stammes mit gefangenen Weibern zeugen, bisweilen gefressen werden.[5] Doch behaupten einige, solche Kinder werden den andern gleichgestellt.[6] Wie sehr aber das Band zwischen Mutter und Kind hervortritt, immer beruht seine Macht auf dem räumlichen Zusammenleben derselben in einer Hütte; auf die Phantasie hat das Bild dieses Zusammenseins einen gewaltigen Einfluss. Nichts aber deutet darauf hin, dass Vorstellungen eines besonders engen Blutbandes zwischen Mutter und Kind die Gemüther beherrschen.

Bei den Stämmen Brasiliens werden ebenso beide Aeltern berücksichtigt; bei allen wichtigern Gelegenheiten tritt aber der Vater als der bestimmende hervor. Durch ihn knüpfen die Kinder an den Stamm und dessen Rechtsordnung an. Der Hausstand der Brasilianer ist von stärkerm Halt als derjenige der Karaiben, und spielt als sociales Grundelement die grösste Rolle. Nur Familienväter werden zu den gemeinsamen Rathsversamm-

---

[1] Waitz, III, 383.
[2] Du Tertre, II, 378.
[3] Gili, S. 324 u. 342.
[4] Du Tertre, II, 376.
[5] Waitz, III, 374.
[6] Du Tertre, II, 379. Rochefort, S. 537. Labat, Bd. I, Thl. 2, S. 11.

lungen zugelassen.[1] Die Zusammenhangskraft des Hausstandes ist so stark, dass dieser auf dem Sprunge steht, ein Clan zu werden, und zwar ein geographischer, d. h. räumlich für sich wohnender Clan. Stämme, welche reich an Individuen sind, theilen sich in untergeordnete Horden und Familien, und mit dieser Abtheilung ist der Einzelne enger verbunden als mit dem Ganzen.[2] Die einen jener Abtheilungen sind verwandtschaftliche, die andern aber gesellschaftliche Gruppen; die Namen der einen sind Patronymica, die der andern von der Gegend oder besondern Eigenschaften hergeleitet.[3] Bei den Gês sind diese Bildungen ganz deutlich zu erkennen[4], sonst scheinen sie ebenso schnell wieder zu verschwinden, wie sie gebildet werden. Die Ursache dieses schnellen Verschwindens ist die Schwierigkeit, das Stammband zwischen räumlich gesonderten Horden zu bewahren. „Die wilden Nationen", sagt A. von Humboldt, „sind in eine grosse Menge von Stämmen getheilt, die sich einander tödlich hassen, und die sich nie untereinander verbinden, wenngleich ihre Sprachen einerlei Abstammung haben, und nur ein kleiner Fluss oder eine Reihe von Hügeln ihre Wohnungen trennt. Je minder zahlreich ein Stamm ist, desto sicherer wird durch die Jahrhunderte fortdauernden gegenseitigen Familienheirathen eine gewisse gleichförmige Bildung, ein organischer Typus, den man Nationalform nennen kann, erzielt."[5] Ausgeschiedene Clanelemente werden verschiedene Nationen. Nur ein Band hat Bestand genug, die Theile nach der Trennung zusammenzuhalten: die bei den Wilden so verbreitete Tätowirung, Bemalung und Ausschmückung, durch welche die Phantasie

---

[1] von Martius, I, 64—65.
[2] Ebend., I, 54. Spix und Martius, II, 821 fg.
[3] Guaranis und Chireguanas, Azara, II, 54. Charlevoix, I, 294.
[4] von Martius, I, 283. Spix und Martius, II, 821.
[5] A. von Humboldt und Bonpland, II, 192.

die räumlichen, bildlichen Anhaltspunkte erhält, deren sie nicht zu entbehren vermag und deren Einfluss sie sich auch willenlos und vollständig hingeben. Die Tätowirung macht es möglich, den Stammgenossen in der Ferne zu erkennen, und die Macht dieses Kennzeichens über das Gemüth ist so gross, dass Stämme, deren Tätowirung eine ähnliche ist, sich nicht befehden. Der Typus der Abzeichen findet sich im Thierreiche, eine auf die Sitte bezügliche Tradition oder Mythe ist aber nicht zu entdecken.[1] Eine Verbindung zwischen derselben und dem Totemismus haben wir keinen Grund anzunehmen, persönlich glaube ich, dass eine solche hier und da stattgefunden habe. Die Tätowirung, die gewöhnlich in einem Nachahmen gewisser Thiergestalten besteht, mag zur Verehrung derselben als religiöser Sinnbilder führen. Dem sei nun wie ihm wolle, es ist die Tätowirung eine noch immer plastische Bildung, die modificirt und getauscht werden kann; und wenn Gleichheit der Tätowirung ein Band der Leute sein kann, wird eine Abänderung derselben einen etwa stattgefundenen Bruch heillos verhärten können.

Die Tätowirung kann auch einer Gruppenbildung innerhalb des Stammes förderlich sein. Bei den Uainumas wenigstens unterscheiden sich die verschiedenen Familien oder Horden durch die Ausdehnung der Tätowirung im Gesicht.[2] Bei den Guaycurus scheint ein Adel sich auf diese Weise gebildet zu haben.[3] Doch sind die Verhältnisse so lose, dass hier nichts Sicheres zu ermitteln ist; zu einem Clan kommt es nirgends. Die Gruppe mag gemeinschaftlich ihre Felder bauen und in grossen Gemeinhäusern wohnen[4], die einzelne Familie wird von der Gruppe niemals verschlungen,

---

[1] Spix und Martius, III, 1279.
[2] Ebend., III, 1208 Anm.
[3] Ebend., I, 268. von Martius, I, 72.
[4] von Martius, I, 81 fg.

sondern bewahrt ihre Selbständigkeit. Der Hausstand, nicht das Geschlecht, bildet das sociale Element.

Es gibt nur einen einzigen Umstand, der auf eine frühere oder keimende Verwandtschaft durch die Mutter gedeutet werden könnte. Die Blutrache gebührt dem Sohne, Bruder und Schwestersohne; der Brudersohn wird nicht erwähnt.[1] Wir finden aber die Erklärung dieser Ordnung in der oben erwähnten Sitte, die Tochter eine Zeit lang nach der Hochzeit im Aelternhause zurückzuhalten. Dem Hausstande werden dann ihre Kinder durch engere Bande angeknüpft, als die im fremden Hause geborenen Kinder des Bruders. Den Ansatz einer künftigen Weiberlinie ist es möglich hier zu suchen, keineswegs aber das Zeichen einer verschwundenen.

Ein Beispiel der weiten Wirkungssphäre der Organisationen, die sich als ziemlich lose Krystallisationen um den Hausstand ablagern, finden wir bei den Guaycurus im Verbote einer Ehe zwischen Freien und Sklaven.[2] Martius glaubt, diese Klassentheilung sei eine deutliche Spur erblicher Vorrechte, und scheint diese Erblichkeit auf die Abstammung als Blutgemeinschaft zu gründen. Wir können ihm nicht beistimmen, weil das Verbot leichter zu erklären ist aus der Sitte, den Sklaven, d. h. den Kriegsgefangenen ohne Tätowirung zu lassen. Es ist ganz natürlich, dass sie nicht die Tätowirung ihres Stammes beibehalten und auch nicht die der Sieger annehmen dürfen, und als Zeichen der Freunde ist die Tätowirung die Grenze einer möglichen Ehe, wie überhaupt einer rechtlichen Relation. Gewiss erbt das Kind des Sklaven das Los seines Vaters; dies geschieht aber, weil es dem Vater gehört, nicht weil er es gezeugt hat.

Die jetzt geschilderte Organisation: ein aus Familien und kleinen Familiengruppen bestehender Stamm, aus einer zerfallenen Clanorganisation zu erklären würde

---

[1] von Martius, I, 127.
[2] Ebend., I, 71. Spix und Martius, I, 268.

durchaus ungereimt sein. Die Familie hat ja hier keine Tendenz sich fester auszubilden, sondern läuft immer Gefahr, durch die Familiengruppe überschwemmt zu werden, wodurch diese letzte ein Clan werden würde. Dass der Strom nach dem Clan hin und nicht ihm entgegen läuft, lässt sich aus den verbotenen Ehen schliessen. Der Clan ist im ganzen Amerika exogam, d. h. verbietet Ehe innerhalb des Clan. Wenn wir nun hier im Süden mit den Ueberresten eines Clanwesens zu thun haben, so wird zu erwarten sein, dass sehr strenge Eheverbote gelten. Und wenn wir solche nicht finden, oder wenn sie im Begriffe sind, sich innerhalb der Familie auszubilden, dann dürfen wir die Familie als die Vorstufe des Clan bezeichnen. Die Karaiben sehen ohne Schauder Aeltern und Kinder sich verbinden.[1] „Im allgemeinen gilt es in Brasilien für schändlich, seine Schwester oder die Tochter des Bruders zu ehelichen. Die Sitten sind in dieser Beziehung um so reiner, je zahlreicher der Stamm ist. Bei kleinern isolirt wohnenden Horden und Familien ist es sehr häufig, dass der Bruder mit seiner Schwester lebt. Im allgemeinen lässt sich behaupten, dass Blutschande in allen Graden bei den zahlreichen Stämmen und Horden am Amazonas und Rio Negro häufig vorkommen."[2] Bei den Tupinambazes, den Puris und Coropos scheinen die verbotenen Grade Mutter, Schwester und Tochter zu sein.[3] Bei den Yameos, wo, wie oben gesagt, eine Annäherung des Clan in den Zünften zu finden ist, sind diese Zünfte exogam. Ueberall aber sind den Stämmen Verbindungen ausserhalb derselben verboten. Die Tätowirung setzt die Grenze erlaubter Ehen, der Totemismus aber die der verbotenen. Da wir nun die Stämme Nordamerikas ebenso abgeneigt gegen Ehen in fremde Stämme als die des Südens finden, und die

[1] Du Tertre, II, 377. Labat, Bd. I, Thl. 2, S. 5.
[2] von Martius, I, 116.
[3] Lery, S. 337. Spix und Martius, I, 381.

Die Aurakaner sind in vielen Beziehungen weiter entwickelt als die übrigen Stämme und werden uns daher von besonderm Werth sein. Das Land ist in vier parallele Provinzen getheilt, und diese wiederum in kleinere Theile, die, nach Smith, von „Clanen" mit erblichen Häuptern bewohnt sind; die Häupter besitzen eine patriarchalische Macht und dürfen als Familienhäupter betrachtet werden. Sie tragen für das Wohl des Ganzen Sorge, unterhalten Verbindungen mit den Nachbarn, berufen die allgemeinen Rathsversammlungen, suchen die Streitigkeiten wegen Diebstählen zu schlichten und entscheiden über den Verkauf des Stammlandes.[1] Wenn Smith von Clanen spricht, können wir dies als einen Fehler ansehen; wir haben in den genannten Gruppen nur räumliche Abtheilungen eines Stammes, die das Gefühl der Stammgemeinschaft noch immer belebt, diese Kleintheile betrachten sich gar nicht als Verwandtschaftsgruppen; sie sind nur Gruppen von Hausständen, die auf einem geographisch isolirten Terrain zusammenstehen. Einige derselben sind verwandt, andere aber nicht; und die Verwandtschaft wird ziemlich bald vergessen. Die Erblichkeit der Häuptlingswürde deutet keineswegs darauf, dass die Gruppe ursprünglich ein Clan war, oder eine Familie, die von dem Vater und nach ihm von dem ältesten Sohn regiert wurde. Die Familiengruppe hat sehr unbestimmte Grenzen und wird weniger durch die Erinnerung gemeinsamer Abstammung als durch ganz elementare räumliche Distributionsverhältnisse zusammengehalten. Die Araukaner wohnen, wie auch anderwärts häufig angetroffen wird, in grossen Familienhäusern, und solange dieses Zusammenwohnen dauert, hat die Familiengruppe eine bedeutende Zusammenhangskraft; sobald aber dieses räumliche Band gelöst ist, versagt die Verwandtschaft.[2] Die Erblichkeit der Häuptlingswürde ist eben nichts anderes als eine ganz natürliche Folge

[1] Smith, S. 240.
[2] Guinnard, S. 115.

der Erblichkeit des Vermögens, und diese ist wiederum von dem räumlichen Zusammenleben bedingt. Bei den Araukanern bedeutet Ulmen oder Guilmen sowol ein reicher Mann als ein Häuptling; und unter den Reichen wird, wo Erben fehlen, der neue Häuptling genommen.[1] Wir können hier nicht die Erblichkeit überhaupt debattiren, es genügt zu erkennen, dass in derselben keine Spur einer zerfallenen Clanorganisation vorhanden, und noch weniger Spuren einer solchen, die durch die Weiberlinie bestimmt war.

Man bemüht sich gewöhnlich die Gebräuche auf Vorstellungen heiliger Rechte und Pflichten zurückzuführen. Mir dünkt dies zuweilen verlorene Mühe, weil es viel einfacher ist die Vorstellungen der letztern auf jene zurückzuführen, und in den natürlichen, aus den Anforderungen des primitiven Lebens entspringenden Motiven die Quellen der Gebräuche selbst zu suchen. Wenn z. B. Waitz von den Peguenches schreibt, dass bei ihnen die gesammte Verwandtschaft für den Räuber haften muss[2], so ist hier ein zu starkes Gewicht auf das Müssen gelegt; es ist auch nicht die gesammte Verwandtschaft, sondern nur die mit dem Räuber in Gemeinschaft Lebenden, von denen das gegenseitige Haften gilt. Der Beleidigte sucht einfach sein Gut wiederzunehmen, und ist der Räuber nicht mehr im Stande ihm Genugthuung zu geben, so hält er sich durch das sonst im Hause Vorgefundene schadlos.[3] Das Zusammenleben erzeugt gewiss nach und nach in den Menschen ein Gefühl der Gemeinsamkeit, das sie mit Allgewalt beherrschen kann; dies geschieht aber hauptsächlich, weil die Nachbarn nicht zu den einzelnen Personen der Gemeinschaft in Verhältniss treten, sondern sich zu ihr als zu einem räumlichen Ganzen verhalten.

Alles deutet darauf hin, dass die Gruppen in der Bil-

[1] Smith, S. 242.
[2] Waitz, III, 517.
[3] De la Cruz, S. 38. MacCann, I, 127.

dung begriffen sind, nicht dass sie Reste einer festern Ordnung sind. Wir geben hier einzelne Beispiele, die wir als hinreichend betrachten. Kindsmord von seiten des Vaters wird bei den Peguenches von den Verwandten der Mutter an ihm wie jeder andere Mord gerächt [1]; und die Ehebrecherin kann vom Mann nur dann gefahrlos getödtet werden, wenn es mit der Zustimmung ihrer Verwandten geschieht.[2] Eine Andeutung einer besonders nahen Verwandtschaft durch die Mutter ist hier nicht, wie man gemeint hat, zu suchen; wir werden nur belehrt, dass die Gruppen nicht exclusiv sind, sondern ineinander eingreifen. Das Weib wird von ihren frühern Gefährten noch nach ihrer Heirath in Schutz genommen, und ihre Familie fängt an nach ihren Kindern die Hand auszustrecken. Der Vater schützt besonders die Töchter, weil sie (wegen des Brautpreises) eine Quelle des Reichthums sind [3], und sie werden daher auch nach der Heirath nicht ganz aus dem Auge gelassen. Dass wir hier den Anfang und nicht die Ueberreste dessen haben, was im Clan wirksam ist und der Weiberlinie, wie in Nordamerika, den Weg bahnt, erhellt aus dem nur keimenden Gebrauch, durch die Namengebung die Familie eines Kindes zu bestimmen. Bei den Araukanern fängt man an, die letzte Silbe des Namens des Vaters in einen Familiennamen umzubilden.[4] Bei den Tehuelches sind erbliche Namen, einzelne Fälle einer Nachahmung spanischer Sitte ausgenommen, durchaus unbekannt.[5] Bei den Peguenches erhält das Kind von seinem Pathen einen Namen zu dem des Vaters, und zwischen Namensbrüdern besteht ein enges Verhältniss, auch wenn nur der eine Theil des Namens ihnen gemeinsam ist.[6]

---

[1] Waitz, III, 517.
[2] De la Cruz, S. 38.
[3] Ebend., S. 59.
[4] Smith, S. 262; s. u. Anm. 14.
[5] Musters, S. 177.
[6] De la Cruz, S. 58. Vgl. Spix und Martius, III, 1185.

Dass die socialen Bildungen, die wir jetzt kennen gelernt haben, primitivere Bildungen sind als die Clane; dass sie aber in naturgemässem Wuchs zu diesem führen werden; dass somit der durch Weiberlinie bestimmte Clan nicht aus Promiscuität zu erklären ist: alles das wird von neuem bestätigt, wenn wir einen schnellen Blick auf die höher entwickelten Verhältnisse Mexicos und Perus werfen.

In der mythischen Erzählung von dem Bau der Stadt Mexico befiehlt der Gott dem Priester, dem Volke zu verkünden, es solle sich nach den vier Häuptlingen theilen und sich rings um das Gotteshaus niederlassen. Jeder der vier Theile solle sich wieder in kleinere Gruppen theilen, ein jeder mit seinem Quartier und seinem eigenen Gott.[1] Mit grossem Scharfsinn hat Morgan diese Erzählung auf eine bestehende Clantheilung deuten wollen.[2] Wir haben auch viele Zeugnisse einer bedeutenden Solidarität innerhalb der einzelnen Gruppen, sowol gemeinsame Verantwortlichkeit der Verbrechen als Beeinträchtigung der Eigenthumsrechte.[3] Kein einziges Zeugniss ist aber vorhanden, durch welches man auf eine ursprüngliche Weiberlinie schliessen könnte. Die räumliche Isolation der Clane, durch die Quartiertheilung bewährt, ist nur mit einer männlichen Linie möglich; wie oben gezeigt, ist die unumgängliche Folge der Weiberlinie ein Durcheinanderwerfen der Geschlechter. Von dem Ursprunge der Clane wissen wir durchaus nichts; dass die Götter (d. h. wol die Todtensinnbilder) den Mittelpunkt eines jeden Clan bilden, gibt uns keine Aufschlüsse, weil es dahingestellt bleibt, ob die Zusammenschliessung durch das Vorhandensein gemeinsamer Götter bedingt, oder ob die Menschen einen gemeinsamen Gott erhielten, weil sie gemeinsamen Blutes waren.

---

[1] Herrera, S. 156; s. u. Anm. 15.
[2] Morgan, Anc. Soc., S. 186 fg., Kap. VII.
[3] Herrera, S. 321, 359, 370, 379. Waitz, IV, 76, 306.

Augenscheinlich wurde Peru, bevor die Inkas das Land eroberten, von einer Menge Völkerschaften bewohnt, die eine Organisation wie die in Brasilien und bei den Pampas vorgefundene besassen. Möglicherweise ist die Schilderung, die Garcilasso von ihrer Roheit gibt, übertrieben; Folgendes glaube ich doch, sei der Wahrheit gemäss. Jede Provinz und Nation, sehr oft auch jedes Dorf sprach ihre eigene Zunge, die den Nachbarn unverständlich war. Personen gemeinsamer Sprache fühlten sich als eng verbundene Verwandte; mit denen aber, die sie nicht verstanden, lebten sie in Feindschaft und immerwährenden Kriegen.[1] Diese uns so wohlbekannte Organisation nach Dorfschaften bestand auch unter den Inkas in ausgeprägten Formen fort; jede dieser Landschaften und jedes Dorf konnte auch dann nicht in ein anderes heirathen, und war zudem leibeigen an der Scholle gebunden.[2] Diesen Thatsachen gegenüber verschwindet alle Möglichkeit, in den Stammformen Südamerikas Ueberreste einer frühern verschiedenen Stammorganisation zu suchen.

Die Couvade.

Bevor wir von Amerika Abschied nehmen, sind noch einige Phänomene zu besprechen, die gewöhnlich als sichere Zeichen einer verschwundenen Weiberlinie gelten. Ich denke an die Besonderheiten, die man unter der Benennung die Couvade zusammenzufassen pflegt. Man versteht unter diesem Wort eine Sitte, nach der der Vater das Wochenbett statt der Mutter hält. Diese sonderbare Sitte sucht Lubbock dadurch zu erklären, dass der Vater, als der Uebergang von weiblicher zu männlicher Linie geschehen war, in allen Beziehungen der Mutter Stelle einnahm; es war dann nur natürlich,

[1] Garcilasso de la Vega, S. 31.
[2] Ebend., S. 189.

dass er sich von allem abhielt, was dem Kinde schaden konnte, sowie von gewissen Handlungen und gewissen Speisen. In dieser Enthaltsamkeit, die nur bei der Mutter einen reellen Grund hat, bei dem Vater aber eine Fiction ist, sucht somit Lubbock die Entstehung der Couvade.[1] Wie früher die Mutter wird demnach jetzt der Vater als der Erzeuger betrachtet.

Es wäre gewiss müssig, hervorzuheben, dass der Vater sich der Couvade nicht unterziehen würde, wenn er glaubte in keinerlei Verbindung mit dem Kinde zu stehen. Und doch können wir Lubbock nicht weiter beistimmen. Theils widerlegen die Thatsachen entschieden seine Auffassung, die Couvade sei durch den Uebergang zur Vaterlinie entstanden; theils ist in der letzten Hälfte der nach Lubbock angeführten Stelle eine weit einfachere Lösung der Frage enthalten.

Schomburgk erzählt von den Arowaken, dass sie in Rücksicht auf die Wochenceremonien mit denen der übrigen Stämme übereinstimmen, ein Mann hält diese mit der Frau zugleich.[2] Und von den Macusis erzählt er dasselbe.[3] Wir haben aber oben gesehen, dass diese beiden Stämme die Weiberlinie haben, und die Lubbock'sche Erklärung ist durch diese eine Thatsache unhaltbar gemacht.

Um eine andere Erklärung zu finden, ist es nothwendig, genaue Kenntniss von dem Phänomen zu haben. Ich citire in einer Anmerkung mehrere Berichte der sonderbaren Sitte[4]; und es ist aus allem klar, dass das Wochenbett des Mannes nicht als ein dem Entbundenen Ruhe und Kräfte gebendes Krankenlager aufzufassen ist.

---

[1] Lubbock, S. 114; s. u. Anm. 16. Vgl. Tylor, Early History, S. 292 fg. Bachofen, Mutterrecht, S. 419. Ploss, Das Kind, I, 35 und Kap. V.

[2] Schomburgk, II, 459. Nach Brett, S. 98 u. 101, geht das Weib unbeachtet herum.

[3] Schomburgk, II, 314.

[4] s. u. Anm. 17.

Der Wöchner fastet oft über alle Maassen und Grenzen, er enthält sich lange Zeit gewisser Speisen, damit das Kind nicht erkranke; Vögel und Fische geben Magenleiden, Schildkröten werden es taub machen u. dgl. Durch die Couvade wird einfach, wie schon von Tylor hervorgehoben, der Glaube an eine geheimnissvolle, mystische Verbindung des Vaters und seines Kindes zum Ausdruck gebracht, und dieser Glaube geht keineswegs über das hinaus, was uns sonst von der Vorstellungsweise primitiver Menschen bekannt ist.[1] Dass man den Muth des Gestorbenen erbe, wenn man sein Herz isst, dass man einen Mann bezaubern kann durch Beschwörungen über einem Büschel seines Haares u. dgl., dies alles entspringt aus Vorstellungen, die auch die Couvade tragen können. „Um den Muth des Vaters auf die Kinder zu übertragen, unterwirft sich dieser sowol bei der Geburt eines Sohnes, wie einer Tochter den schmerzhaftesten Ordalien, wie denselben das Mädchen früher bei dem Uebertritt in das reife Alter durch die grausamsten Proben beweisen musste."[2] Die Irokesen verbieten der Mutter, die während der Entbindung schreit, später Kinder zu gebären; und in der Ueberzeugung, die Kinder würden feige werden, deren Mutter geschrien, tödten einige Südamerikaner den Neugeborenen.[3] Die Couvade ist nicht wegen der Mutter noch wegen des Vaters entstanden: des Kindes Wohl und Gedeihen ist ihr Zweck; dem Kinde die guten Eigenschaften des Vaters zu versichern, indem man diesem Gelegenheit gibt sie an den Tag zu legen, mag gewiss auch die Ursache dieser Sitte gewesen sein; denn keiner, dem es an Muth und Standhaftigkeit gebricht, vermag derselben zu gehorchen.

---

[1] Sonderbar genug sucht Max Müller den Ursprung der Couvade in den Neckereien der Freunde und Freundinnen. Chips, II, 278 fg.

[2] Schomburgk, II, 431.

[3] Lafitau, I, 592.

DRITTES KAPITEL.

Afrika.

Wir haben nachzuweisen versucht, dass die Entwickelung des primitiven socialen Lebens zwischen den brasilianischen und nordamerikanischen Formen liegt. Das gesellschaftliche Leben des Menschen fängt sonach mit der theilweise agnatischen Familie und Familiengruppe an, die von dem Vater kraft seiner physischen Uebermacht regiert wird; der Starke oder der sonst Hervorragende gebietet Achtung, und seine Genossen, es seien Familien- oder Stammesgenossen, gehorchen ihm. Später bilden sich die Clane, die nach und nach, je nachdem sie an innerm Zusammenhang zunehmen, von der väterlichen zu der mütterlichen Abstammung übergehen; der Clan wird jetzt von erblichen Häuptern regiert, und die Familie wird als Rechtsgruppe aufgelöst. Die Organisation der Gemeinschaft wird nicht von Reflexionen über die Abstammung bestimmt, sondern dieselben Ursachen, die jene tragen, entscheiden auch zwischen den möglichen Abstammungslinien. Wie immer, wenn die Rede von Kräften ist, die in weiten Kreisen wirken, haben wir auch hier gefunden, dass die bestimmenden Kräfte sehr einfach und unzusammengesetzt sind. Es war die Macht des Raumes, die zuerst das Kind dem Vater zugesellte und späterhin der Mutter den Säugling übergab, als sie den andern Weibern des Gatten gegenüber eine Sonderstellung erhalten hatte, und noch mehr nachdem ihr Clan sich zwischen sie und ihren Gatten, der einem fremden Clan gehörte, gestellt hatte.

Fassen wir diese Ergebnisse in einen allgemeinen Ausdruck zusammen, so stellt sich als die Vorbedingung des siegreichen Empordrängens der Weiberlinie heraus, dass eine Zusammenziehung der Massen stattgefunden hat, wodurch diese in eine Mehrheit kleinerer Einheiten zerfällt. Aus dem Bisherigen scheint das Princip sich für

die Zerspaltung zu ergeben, dass alles was in einem Raum ist, auch demjenigen gehört, der den Raum besitzt. Von ihren Trieben und Leidenschaften an andere angezogen, fallen die Menschen diesem Gesetze anheim. Wer in den Raum des andern hineingezogen wird, verliert seine Selbständigkeit. Als Mittelpunkt dieser ersten Krystallisationen haben wir bisher die Familie gefunden. Der Mann nimmt das Weib in seinen Raum herein und gebietet über sie wie über ihre Kinder. Diese ersten Gruppen mögen sich in unablässige Streitigkeiten verlieren und sich immer weiter voneinander abtrennen, oder sie mögen in gutem Verständniss miteinander leben, wodurch sie sich allmählich dermassen durcheinanderweben, dass sie nicht mehr getrennt werden können, ohne das Leben einzubüssen. Das Vordrängen der Weiberlinie misst die Lebensfähigkeit der Gruppe, weil sie aus ihrer Macht, ihre Mitglieder festzuhalten und zu beschützen, entspringt; aber sie zerrüttet die natürliche Grundlage der Familie und leistet dem Willen des Mannes Widerstand. Da aber die Naturmacht, die zum Familienleben antreibt, niemals vollständig unterjocht werden kann, so hat der nach Weiberlinie organisirte Clan immer den Feind im Hause; durch die Heirathen werden die Clane räumlich vermischt, und diese Vermischung untergräbt die Herrschaft der Weiberlinie. Wir bestreiten nicht, dass auch andere Anfangspunkte der Gruppenbildung als die Familie dagewesen sein können. Alles was aus sich heraus Gemeinsamkeit verschiedener Personen erzeugen kann, es sei gemeinsamer Name, gemeinsame Tätowirung, gemeinsamer Tamanuus, vermag den ersten Stoss zu engerer Gemeinschaftsbildung abzugeben; ob die Verschiedenheit der Ursache eine Verschiedenheit des Lebens und der Vorstellungen der Gruppen mit sich führt, wird bis auf weiteres dahingestellt bleiben müssen; es dünkt uns aber nicht wahrscheinlich.

Wir wollen uns jetzt den Neger- und Bantuvölkern zuwenden. Nur Weniges und Unsicheres ist über ihren ethnographischen Zusammenhang und ihre geschicht-

liche Entwickelung bekannt; wir wissen fast nur dies, dass sie in gegenseitigen Beziehungen gestanden, von deren Ausdehnung und Art wissen wir aber nichts. Mit grösster Vorsicht sind daher die Einrichtungen ihrer Gemeinschaften aufzunehmen, weil wir in ihnen wahrscheinlich nie das Primitive antreffen; und ausser Stande, die in der Vergangenheit wirkend gewesenen Kräfte zu ermitteln, scheint uns ein jeder Schluss auf das Geschwundene unmöglich zu werden.

Bleibt es uns nun aber auch versagt, zu den primitiven Zuständen vorzudringen, so wird auch die von anderer Seite gewagte Hypothese von der Ursprünglichkeit der Weiberlinie nichtig, oder auch die innere Wahrscheinlichkeit dieser oder jener Hypothese ist noch ein Gegenstand der Controverse.

Die Neger bewohnen die westlichen Gegenden am Guineagolf und sind gegen Osten und Süden von den Bantus umgeben. Es scheinen diese letzten sich aus Norden durch von Negern gehaltene Landstriche den Weg gebahnt zu haben; denn noch immer finden sich versprengte Reste derselben bis nach Nordost vor. Alle diese Stämme leben von Feldbau und Viehzucht, und der Handel ist fast überall sehr regsam. Der Sklavenjagd ist ein ganz specieller Einfluss auf diese Menschen zuzuschreiben, von dem man bei einer Würdigung der rechtlichen Verhältnisse Afrikas nicht absehen darf. Besonders gegen Osten ist dieser Einfluss verderblich gewesen, weil die Araber hier, auf fremden Gebieten weilend, die massloseste Gesetzlosigkeit verbreiteten. Gegen Westen ist diese üble Folge des Sklavenverkaufs nicht so fühlbar geworden, weil es hier nicht so sehr in verwüstende Sklavenjagden ausartete; die fremden Käufer blieben hier an der Küste und wurden nicht ins Innere zugelassen. In erster Reihe haben die Gruppenbildungen durch diese Geisel gelitten, weil jedes Band zärtlicher Art durch den Eigennutz zerrissen wurde; wir finden daher auch besonders im Osten zerrüttete und äusserst lose Gruppen; gegen Westen sind sie bei

weitem fester und von schärferer Ausprägung. Während wir nicht bezweifeln können, im Osten nur den Ueberresten verstümmelter Gruppen gegenüberzustehen, deutet vieles darauf hin, dass im Westen die Gruppenbildung nur auf einem zufälligen Punkte gehemmt worden ist. Ueber diese Gruppen zur Klarheit zu kommen, soll der erste Gegenstand unserer Betrachtung sein.

Die Gemeinschaften der Neger sowie der Bantuvölker sind in den meisten Beziehungen von einer gleichen Structur. Nimmt man als seinen Anfangspunkt das Dorf, so findet man dies gewöhnlich von einem Häuptling und einem Rath der Aeltesten oder der Häupter der angesehensten Verwandtschaftsgruppen regiert. Mehrere solcher Dörfer gehorchen wiederum einem Häuptling, dessen Autorität nach den Umständen eine grössere oder geringere ist. Die Gruppen scheinen ursprünglich durch Abstammung gebildet, das ruhige Wachsthum aber dann auf gewaltsame Weise abgebrochen und Gewalten ganz anderer Art durch Krieg und Eroberung geschaffen worden zu sein. Schnell emporkommend und schnell vergehend hängt das Bestehen eines Reiches von der Tüchtigkeit seines Gebieters ab.[1] Glücklicherweise sind doch Gemeinschaften vorhanden, deren friedliche und natürliche Entwickelung, wenn auch von den Verheerungen des Kriegszustandes nicht verschont, doch wenigstens nicht merklich zerstört erscheint. Ich denke hier an die Bechuanen, deren durchsichtiger, in einfache Windungen zergliederter socialer Bau keine Spuren verheerender Kräfte trägt.

Die Wahrscheinlichkeit lehrt, dass dieses Volk aus Nordosten gekommen; jetzt bewohnt es die Grenzen der Kalahari in der Nachbarschaft der Hottentotten. Ihre vornehmste Erwerbsquelle haben die Bechuanen in grossen Rinderheerden, doch bearbeiten sie auch ein wenig den dürftigen Boden, überlassen dies aber den Weibern. Dieses Volk ist gewissermassen noch immer wie ein

[1] Livingstone, Narrative, S. 199; s. u. Anm. 18.

Fremder in seinem Lande; sie beherrschen mehrere unterjochte Stämme, und haben sich selbst in getrennt wohnende Abtheilungen aufgelöst, von denen bald diese, bald jene sich plötzlich über einen neuen District werfen, sei es des Viehraubs wegen oder auch um neue Wohnungen zu suchen.[1] Die Namen dieser Abtheilungen erinnern an den Totemismus, weil sie Thiernamen, wie „Affe", „Alligator", „Fisch" sind, und weil die Menschen das Thier, dessen Namen sie tragen, weder tödten noch essen wollen. Sie gebrauchen auch das Wort „bina", tanzen, um ihre Angehörigkeit an eine Gruppe zu bezeichnen: Was tanzest du? d. h. zu welchem Stamm gehörst du?[2] Dass diese Abtheilungen ursprüngliche Clane sind, dünkt mir wahrscheinlich; ich vermuthe, sie seien während des Vorrückens des Volkes voneinandergerissen worden, ein jeder für sich seinen eigenen Landstrich unterjochend. Wenden wir uns jetzt der Beschreibung der Organisation einer solchen clanähnlichen Abtheilung zu.

Jeder Stamm hat seinen König, der in dem grössten Dorfe wohnt und seiner erblichen Würde zufolge heilig gehalten wird. Gewöhnlich besteht der Stamm aus einer Menge von Dörfern, ein jedes mit seinem Häuptling, dem andere kleinere Häupter gehorchen.[3] Man darf den ganzen Stamm als ein Dorf betrachten, dessen verschiedene Quartiere die einzelnen Dörfer sind; nur sind die Zwischenräume zwischen den Quartieren bisweilen sehr gross. Wenn der König mit der Beistimmung der wichtigsten Häupter eine Gegend gewählt hat, baut jedes Haupt oder Kosi, d. h. reicher Mann, sein Haus auf einem Platze für sich, und seine Verwandten, Freunde und Unterthanen bauen dann für sich um ihn her, und oft so nahe, dass man zwischen den Bauten

[1] Livingstone, Miss. Trav., S. 186. Burchell, II, 348, 545.
[2] Livingstone, Miss. Trav., S. 13; s. u. Anm. 19. Vgl. die Erzählung von dem tanzenden Quimbandes bei Serpa Pinto, I, 231. Inaugural-Tanz der Sioux und der Australier.
[3] Andersson, Ngami, S. 454.

eben passiren kann, obwol die Entfernung in der Regel grösser ist. Ebenso sind die einzelnen Häupter oft durch weite Strecken offenen Landes getrennt, bisweilen auch nicht.[1] Und weiter erzählt uns Livingstone, dass sie unter patriarchalischen Zuständen leben, indem ein jeder kraft seiner Vaterschaft der Herr seiner Kinder sei. Die Kinder bauen um den Vater her, und seine Bedeutung wächst mit der Anzahl jener, weshalb die Kinder auch als ein Segen betrachtet werden, und ihnen in der Regel eine gute Behandlung zutheil wird. In der Nähe der Mitte eines jeden Häuserkreises befindet sich der Platz „Kotla" mit einer Feuerstätte; hier arbeiten und essen sie und plaudern über die Vorfälle des Tages. Der arme Mann baut an den Kotla des Reichen und gilt als sein Kind. Der Unterhäuptling hat mehrere solcher Kreise um den seinigen her, und das Ganze dieser Kotlas mit dem grossen des Königs in der Mitte bildet das Dorf (oder den Stamm). Der Hüttenkreis unmittelbar am Kotla des Königs besteht aus den Hütten seiner Weiber und Verwandten. Um das Bild zu vollenden müssen wir noch bemerken, dass der König die untergeordneten Häuptlinge für sich zu gewinnen sucht, indem er entweder selbst ihre Töchter ehelicht oder seine Brüder dazu bewegt.[2]

Der Kotla ist die Hürde des Bechuanen. Er ist aber noch etwas mehr. Er ist der geweihte Platz, d. h. dem Bechuanen was der Herd dem Römer war. Hier wird der Häuptling bestattet und das Vieh über das Grab getrieben, bis alles wieder geebnet ist; der gemeine Mann aber wird nach dem Tode ausserhalb des Dorfes bestattet oder in offene Schluchten geworfen, wo die Leichen von wilden Thieren verzehrt werden. Niemand betritt den Kotla beschuhten Fusses.[3] Einige Stämme

---

[1] Burchell, II, 513 u. 514.
[2] Livingstone, Miss. Trav., S. 15.
[3] Burchell, II, 522. Livingstone, Miss. Trav., S. 90 (314). Le Vaillant, Voyage, II, 216.

scheinen, wenn sie sich anderswohin wenden, einen steinernen Bauta auf dem Platze zu errichten. Ferner ist zu bemerken, dass der Kreis wirklicher und sogenannter Kinder eines Patriarchen gar nicht mit unlösbaren Banden gebunden ist; die Zusammenschliessung trägt im Gegentheil das Zeichen der Freiwilligkeit; oft verlassen die Familien ihren eigenen Häuptling und begeben sich nach einem andern Dorfe, bisweilen bricht das ganze Dorf des Nachts auf, den Häuptling allein zurücklassend.[1]

Die Theilung des Stammes in patriarchalische Familien bleibt auf irgendeinem gegebenen Punkte nicht stehen, sondern erstreckt sich durch alle Schichten des Stammes. Der Theilungsprocess wird im Gange gehalten durch eine überaus interessante Mischung agnatischer und uteriner Verwandtschaft. Ein Mann hat in der Regel mehrere Weiber, und kein anderer Unterschied ist unter ihnen zu bemerken, als dass die erstgekommene oder auch die vornehmste Frau das Uebergewicht behält, wenn sie sich nicht einigen können; die streitbare Frau erhält eine Hütte für sich selbst.[2] Unter den Kindern wird auch kein anderer Unterschied gemacht, als dass der älteste Sohn oder der älteste Sohn der vornehmsten Frau die Stellung des Vaters erbt.[3] Schon bei Lebzeiten eines Oberhauptes sind dessen Unterthanen und Viehheerden in so viele Theile eingetheilt, als dasselbe Frauen hat; jede dieser Viehabtheilungen trägt ein unterscheidendes Merkzeichen. Die leiblichen Söhne einer Oberhauptsfrau erben nach dem Tode des Vaters diejenige Abtheilung von dessen Unterthanen und Vieh, welche auf erwähnte Art für sie bestimmt worden, mit ihrer Mutter selbst zu gleichen Theilen.[4] Wahrscheinlich finden wir hier die Abtheilungen, von denen Livingstone

---

[1] Livingstone, Narrative, S. 292.
[2] Alberti, S. 107. Livingstone, Miss. Trav., S. 185.
[3] Alberti, S. 138. Livingstone, Miss. Trav., S. 185. Le Vaillant, Voyage, II, 215. Burchell, II, 494, 533.
[4] Alberti, S. 138. Le Vaillant, II, 216.

und Le Vaillant als „Sonne", „Herrscher" u. s. w. sprechen.[1]

Die Organisation ist somit folgende: der Stamm ist in ein System von grössern und kleinern Kreisen getheilt; und jeder Kreis ist, insofern er als selbständiges Ganzes auftritt, durch die Agnation bestimmt; seine Stellung aber innerhalb des grössern hängt von der Weiberlinie ab. Wir werden diesen Typus in allen Neger- und Bantustämmen wiederfinden, oft aber in so verstümmelter Form, dass er nur schwerlich zu identificiren ist.

Der politische Einer ist bei den beiden Völkern das Dorf. Jedes Dorf ist nach diesem Muster gebaut. In der Mitte befindet sich ein grosses Versammlungsgebäude (Palaverhaus) und ein offener Platz; jede Familie besitzt in der Regel so viele Hütten, oder hat wenigstens so viele Räume in der Hütte, als der Hausherr Frauen hat; in vielen Gegenden ist der Familienkreis, wie auch oft das ganze Dorf, mit einem Zaun umgeben. Jedes Dorf gehorcht einem Oberhaupte, dessen Macht von sehr verschiedener Grösse ist und auf sehr verschiedene Weise erworben wird.[2]

---

[1] „Boguera is a civil rather than a religious rite. All the boys of an age between ten and fourteen or fifteen are selected to be the companions for life of one of the sons of the chief.... These bands or regiments (mpato) receive particular appellations as the Matsatsi — the suns; the Mabusa — the rulers, equivalent to our Coldstreams or Enniskillens; and though living in different parts of the town, they turn out at the call and act under the chief's son as their commander." Livingstone, Miss. Trav., S. 147. Vgl. „Die Jünglinge, welche mit einem der Söhne eines Oberhauptes gleichzeitig beschnitten werden, gehören zu dessen künftiger Horde." Alberti, S. 138. Andersson schreibt (Ngami, S. 465): „Children born of parents previously to their having been operated upon, cannot inherit regal power."

[2] Du Chaillu, Journey, S. 254, 259. Derselbe, Reise, I, 76. Cuhn, I, 88. Palmer, S. 63. Degrandpré, I, 63, 102. Bastian, S. 72. Caillié, I, 36, 333, 439, 445. Bosman, S. 203. Barth,

An einigen Orten werden die Dorfhäupter vom Könige eingesetzt, und gewöhnlich erwählt dieser seine Brüder, Schwestern oder Freunde für diese Posten. Bei seinem Tode bricht zwischen seinem Sohn und Erben und diesen Oheimen in den Dörfern ein Streit aus; der Staat löst sich auf oder wird durch Gewalt zusammengehalten, und solchenfalls müssen die Oheime den Brüdern und getreuen Freunden des neuen Königs weichen. Eine solche Sachlage kann die Autorität des Königs nur steigern, und wir sehen daher auch, dass sein Wille entscheidet, wenn auch die Regel ist, dass der König mit den Dorfhäuptern sich verständigt. Im Dorfe ist das Haupt Souverän wie der König im Stamme. Wenn aber auch auf diese Weise die häufigen innern Streitigkeiten einen Schein der Macht der Eroberung über das Königthum verbreitet haben, so schimmert doch noch eine von andern Vorstellungen gelegte Basis der königlichen Autorität durch.

Von den Kimbunda erzählt Magyar, „das Land sei in mehrere sogenannte Soveta (Bezirke) eingetheilt, welche von eigenen Häuptlingen regiert werden, die jedoch in jeder Beziehung dem Soba (Fürsten) unterworfen seien. Diese Vasallenhäuptlinge der Soveta seien theils Sprösslinge der fürstlichen Familie sowol männlichen als weiblichen Geschlechts, theils werden sie mit Stimmenmehrheit gewählt, wobei jedoch der Einfluss des Fürsten immer überwiegend sei. Die erstern führen den Titel Sovan-erombe, und die Würde desselben vererbe sich auf ihre Nachkommen, die letztern werden Erombe-an-Sekulu genannt und erhalten durch Wahl ihre Würde.... Die in den aufgezählten Bezirken wohnhafte Bevölkerung sei den betreffenden Bezirkshäuptlingen unterworfen. Ausserdem gäbe es noch die Muk-an-djamba (Elefantensöhne) genannte Volksklasse, die aus den Soldaten und Dienern des Fürsten bestehe, in 500 Libata zer-

III, 158. Cameron, II, 56. Vogel, Petermann's Mittheilungen, 1857, S. 138 u. s. w.

streut wohne und etwa 40000 Seelen zähle, die nur dem Fürsten gehorchen".[1] Selbstverständlich wird der Herrschaft des Fürsten durch diese Soldatenhorde ein militärischer Charakter aufgedrückt; dass dieser aber nicht die Grundlage seiner Macht, sondern nur eine Abänderung derselben ist, leuchtet aus dem ganzen sonstigen Charakter der Gemeinschaft ein. Von oben bis unten tritt die Gemeinschaft als eine aus grössern und kleinern patriarchalischen Familienkreisen bestehende hervor. Ein jeder ist in seinem Hause unumschränkter Herr und die innern Angelegenheiten der Familien werden von den Familienhäuptern geschlichtet.[2] Libata heisst der Wohnort jedes Häuptlings, von dem des Familienhauptes bis zur Residenz des Fürsten.[3] Der Sova wird, wie bei den Bechuanen, in dem eingezäunten Platze um die Hütte begraben; andere dagegen am offenen Wege.[4] Der Sova scheint der religiöse Mittelpunkt seines Stammes zu sein; jede Familie, bisweilen jede Person, hat ihren besondern Lieblingsfetisch; auch verehren sie den Löwen, den Panther, die Hyäne, die Schlange und das Krokodil, an die Abtheilungen der Bechuanen erinnernd.[5] Die einzige wirkliche Religion jedoch, die sie zu besitzen scheinen, besteht in den Opfern an die verstorbenen Ahnen[6], und keinem werden reichlichere Opfer gespendet als dem Sova.[7] Vielleicht ist es auch in dieser Beziehung von Belang, dass einzelne Stämme, z. B. die Bihé, sich nach einem wirklichen oder fingirten Stammvater benennen.[8]

---

[1] Magyar, S. 242 (Serpa Pinto, I, 167). Die Soldaten dienen für die Beute (S. 279), die Söhne des Königs sind ihre Anführer (S. 316), und es sind die Unterthanen, die geplündert werden (S. 217, 278).
[2] Magyar, S. 277, 281.
[3] Ebend., S. 80, Anm. 13.
[4] Serpa Pinto, I, 170. Magyar, S. 271, 337.
[5] Magyar, S. 241, 335—337.
[6] Ebend., S. 21.
[7] Ebend., S. 271. Serpa Pinto, I, 168, 170.
[8] Magyar, S. 257, Anm. 10.

Ueberall treffen wir, soweit unsere unvollständigen Kenntnisse gehen, dieselben Züge.[1] In Njangwe ist der Mittelpunkt des Stammes der Wohnort Russuna's, welcher fast ein kleines Dorf für sich bildet.[2] Die Waruas verehren in jedem Dorfe einen besondern Fetisch, am meisten aber verehren sie „Kungwe a Banza“[3], einen Abgott, der als Stammvater der fürstlichen (Kasongo's) Familie gilt.[4] In Kanjenge wird nur der Häuptling bestattet, alle andern ins Dickicht geworfen.[5] Die Schilluk rufen einen Heros an, den ursprünglichen Führer und Vater ihres Stammes; und sie glauben, die Todten begleiten unsichtbar die Lebenden.[6] Die Bongo und Bari schneiden kleine hölzerne Bilder der Todten aus.[7] Weiterhin sind die meisten Stämme und Familien durch ihre Tätowirung zu unterscheiden.[8] Als letzte Züge wollen wir nur erwähnen, dass man überall am Sambesi Herren wechseln darf in derselben Weise wie bei den Bechuanen beschrieben wurde[9], und dass Spuren der Mischung männlicher und weiblicher Abstammung vorzufinden sind, indem die Urungu den Namen ihrer Mutter tragen, oder beim Tode des Vaters den seinigen annehmen.[10]

---

[1] Schweinfurth, I, 94, 284, 484; II, 24. Cameron, I, 244; II, 19, 68. Livingstone, Narrative, S. 108; Miss. Trav., S. 268 fg. Bari, Mittheilungen der k. k. Geographischen Gesellschaft, Wien 1876, Neue Folge, IX, 298.

[2] Cameron, II, 19.

[3] Banza bedeutet dasselbe wie Libata. Degrandpré, I, 67. Cuhn, I, 37.

[4] Cameron, II, 71.

[5] Ebend., I, 120. Bari, Baker, I, 89. Mittheilungen der k. k. Geographischen Gesellschaft, S. 296.

[6] Schweinfurth, I, 98.

[7] Ebend., I, 312. Mittheilungen der k. k. Geographischen Gesellschaft, S. 302.

[8] Schweinfurth, I, 63, 326. Livingstone, Last Journals, I, 49; Narrative, S. 376, 524. Waitz, II, 25. Latham, II, 163.

[9] Livingstone, Last Journals, I, 237. Cameron, I, 79.

[10] Livingstone, Last Journals, I, 223.

Das Weib hat bei allen jetzt erwähnten Völkern eine ziemlich hervorragende Stellung; einige Fälle ausgenommen zählt jedoch die Abstammung nach des Vaters Seite. Bei den Damaras (Herero), die den Bechuanen nahe stehen, finden wir die Weiberlinie. Der Stamm ist in Kasten, „Eandas", getheilt, wie die Ovakueyuba, das Volk der Sonne, Ovakuenombura, das Volk des Regens u. s. w., von denen jede ihre besondern Ceremonien und ihren besondern Aberglauben besitzt. Diese Kasten werden von der Mutter, nicht von dem Vater hergeleitet.[1] Die Weiberlinie gilt aber nur für diese Kasten, denn wir lesen, dass die Lieblingsfrau den andern vorangehe, und dass ihr Sohn das Vermögen und die Machtstellung des Vaters erbe.[2] Die Weiber selbst werden vom Bruder des Mannes, nicht von den Söhnen geerbt.[3] Weiter können wir anführen, dass in Bihé der Schwestersohn des Königs Erbe zu sein scheint[4], wie es auch bei den Banyai am mittlern Sambesi geschieht.[5] Von diesen Beispielen abgesehen, hängt der Stand des Kindes vom Vater ab. Bei den Negern aber und den westlichsten Völkern Afrikas ist die Weiberlinie sehr verbreitet.

Die Erklärung dieses Verhältnisses, glaube ich, mag folgende sein: Die Weiber der Bechuanen haben im grossen und ganzen eine bedeutende Stellung. Das Band zwischen Aeltern und Kindern ist so stark, dass der Mann ohne die Einwilligung seiner Aeltern sich nicht ver-

---

[1] Andersson, Ngami, S. 221.
[2] Ebend., S. 225, 228.
[3] Ebend., S. 176.
[4] Magyar, S. 241 (S. 284 werden die Söhne mit der Sklavin als Erben genannt). Serpa Pinto gibt den Bruder und ältesten Sohn des ältesten Bruders als Erben an: I, 259.
[5] Livingstone, Miss. Trav., S. 617. Von den Balonda am obern Sambesi, S. 309: „All the Makalaka children cleave to the mother in cases of separation or removal from one part of the country to another." Bachofen benutzt diese Stelle in einer sehr unstatthaften Weise: Mutterrecht, S. 106. Bei den Bangala am Kongo darf der Oheim den Schwestersohn verkaufen. Miss. Trav., S. 434. Magyar, S. 284.

heirathet; und wenn er auch selbst schon Grossvater wäre, macht er kein Geschäft ohne dessen Beistimmung, wenigstens nicht ohne die des Vaters. Die Mutter des Oberhauptes wohnt den Berathungen bei, und dieses fasst keinen Beschluss ohne ihre Beistimmung. Der Ehemann verfügt nicht über das gemeinschaftliche Vermögen ohne die Zustimmung seiner Frau, und sie leitet hierin nicht selten den Willen des Mannes.[1] Dasselbe gilt von mehrern Bantuvölkern.[2] Wir vermögen nicht hieraus so weittragende Schlüsse zu ziehen, wie es Bachofen und nach ihm Giraud-Teulon versuchen, welche die hervorragende Stellung der Weiber nur aus der Weiberlinie erklären zu können glauben.[3] Dergleichen Hypothesen sind nichts als durchaus grundlose Träumereien, die der Aufmerksamkeit, die ihnen bisher gezollt worden, nicht werth sind. In der hervorragenden Stellung des Weibes die halb mystische, halb wirkliche Gültigkeit des weiblichen Princips sehen zu wollen, ist nur dann möglich, wenn man es unwahrscheinlich findet, dass auch Weiber einen natürlichen Einfluss besitzen können. Man schreibt dem Wilden zu viel zu, wenn man sich vorstellt, er sei von Verachtung gegen das Weib als Weib erfüllt; sie muss als die Schwächere unter dem Ausbruch der brutalen Leidenschaften des Mannes leiden, doch stehen ihr viele Wege offen, zum Einfluss zu gelangen. Kraft ihrer regern Phantasie und heftiger stürmenden Gefühle wird sie die Trägerin der leitenden Ideen der primitiven Gemeinschaft; sie ist ursprünglich, was späterhin der Barde wird; sie bewahrt in treuer Erinnerung die Traditionen,

---

[1] Alberti, S. 89, 92, 93.

[2] Livingstone, Narrative, S. 108. Miss. Trav., S. 622. Schweinfurth, II, 96 u. s. w.

[3] Bachofen, Mutterrecht passim. Giraud-Teulon, Les origines, S. 215: „C'est à la constitution de la famille par les femmes qu'il convient sans doute d'assigner l'origine des prérogatives étranges et superstitieuses accordées à la femme dans le monde barbare — et en particulier à la sœur chez les Africains."

sie reizt den Kaltblütigen, der nicht eifrig genug den Anforderungen der Blutrache Gehör leistet. Dazu kommt, dass sie das Medium wird, durch das der eine Clan sich dem andern gegenüber behauptet; und wir haben schon mehrmals gesehen, wie unbegrenzt die Gewalt ist, die dadurch in ihre Hände gegeben wird. Und ferner dürfte es Bachofen und Giraud-Teulon obliegen, wenn sie Sätze wie die ihrigen aufstellen, nachzuweisen, dass das Weib grössere Rechte geniesst als der Mann; alles Erwähnte aber zeigt uns nur das Weib als hier und da dieselben Rechte geniessend, die dem Manne alltäglich zufallen. Findet man ein Weib als Haupt eines Stammes [1], so wird dies sogleich von den genannten Gelehrten als das Zeichen eines eigenthümlichen Kreises von Vorstellungen gedeutet; völlig nüchtern betrachtet ist es aber niemals mehr als eine zufällige, besondere Folge der gewöhnlichen Vorstellungen. Nie ist eine Gemeinschaft gefunden worden, wo nur Weiber regieren konnten. Entweder ist das weibliche Haupt nur die Schwester oder Mutter des Oberhauptes des ganzen Stammes, und übt ihre Gewalt über einen begrenzten Bezirk in seinem Namen aus, oder sie repräsentirt den abwesenden Häuptling, ihren Gatten, oder sie ist die Tochter und Erbin eines solchen, der ohne Söhne gestorben ist. Reichthum und ungemeine geistige Energie können auch das Weib zum Häuptling machen.

Mit vieler Ostentation spricht Giraud-Teulon von Schwestern oder Tanten, die eines „Rechtes" geniessen, den König, ihren Bruder oder Neffen, zu entthronen. Seine Belegstellen sind aber von ungemeiner Schwäche. Er erzählt, dass ein Häuptling Mazonda von seiner Schwester Mata-Yafa seiner Grausamkeit wegen dethro-

---

[1] Schweinfurth, I, 140—143; II, 64. Livingstone, Miss. Trav., S. 179, 268, 273, 461, 502, 556; Narrative, S. 108, 395. Last Journals, I, 32, 97. Cameron, I, 56, 178; II, 56, 61. Magyar, S. 242, 245. Andersson, S. 199 u. s. w. (Bosman, S. 71.)

nisirt worden.[1] Die Erzählung ist aus Cameron entnommen, und bei diesem ist Mata-Yafa nicht der Name der Schwester, sondern „the title of the chief".[2] Die Erzählung berichtet, Mata-Yafa hätte aus Kurzweil das Aufschneiden einer schwangern Frau vorgenommen, was seiner Schwester — die zugleich seine Hauptfrau war — entrüstet habe, weil sie für sich selbst gefürchtet. Sie habe eine Partei für ihre Sache gewonnen und den König zu überraschen versucht, um ihn zu tödten. Er sei aber entwischt und sie habe dann einen andern Bruder als König proclamirt.[3] In dieser Geschichte einen Beweis des „Schwesterthums" sehen, kann nur, wer in vorgefassten Meinungen befangen ist. Ebenso unglücklich sind die Hinweisungen auf den Einfluss, den die Mutter in der Rathsversammlung ausübt. Wir haben an dem Beispiel der Bechuanen gesehen, dass derselbe sich auf Eigenthumsgemeinschaft gründen kann, und somit nicht ohne besondere Gründe auf mystisch-religiöse Vorstellungen zurückzuführen ist. Dem Gatten gegenüber erhält das Weib durch die von uns besprochene Theilung des Eigenthums eine grosse Selbständigkeit, und ihren Kindern gegenüber wird sie die Repräsentantin ihrer Ansprüche auf deren Vater. Schon in Amerika sind dergleichen Verhältnisse zu finden, wir liessen sie aber unerwähnt.[4]

Es ist die Eigenthumsstellung des Weibes, durch die es ihr immer mehr sich dem Manne gegenüber zu be-

---

[1] Giraud-Teulon, S. 218 Anm.

[2] Cameron, II, 58.

[3] Ebend., II, 149; s. u. Anm. 20. Giraud-Teulon's Erzählung von Mek-Nassr (Les origines, S. 217) bin ich zu controliren nicht im Stande gewesen.

[4] Wir erwähnten (S. 48), dass die Payagua-Mutter bei der Scheidung Kinder und Eigenthum nimmt. Der Tehuelche bezeichnet bei der Geburt des Kindes diejenigen von seinen Pferden, die demselben als Eigenthum gehören sollen, und er kann jetzt nicht mehr frei über dieselben verfügen. (Musters, S. 177.)

haupten gelingt, und die bei den Negern und den Bantu des Westens zuletzt das Blut des Kindes von der Mutter Geschlecht abhängig macht, d. h. die Weiberlinie zum Siegen bringt. Dass die Verhältnisse der Damaras, in Rücksicht auf die von der Weiberlinie abhängigen Klassen, denen der Bechuanen gleichzustellen sind, können wir bisjetzt nicht bezweifeln. Ueber die Ursachen der Weiberlinie in Bihé und bei den Banyai können wir auch ganz gute Aufschlüsse finden. Der junge Banyai muss entweder seine Frau kaufen oder mit ihr in ihrer Heimat leben, und letzternfalls gehören bei einer Scheidung die Kinder der Familie ihrer Mutter an. Wenn das Weib einem andern Dorfe gehört, geht der Mann fast immer zu ihr, und wird von ihrer Familie halb als Verwandter, halb als Diener behandelt.[1] Die Verheirathung in ein fremdes Dorf verstehen wir besser, wenn wir uns erinnern, dass das Dorf der Bechuanen als eine Familie gilt.

Das Festhalten an dem Mädchen seitens ihrer Familie tritt bei den Kimbundas in seiner übergrossen Bedeutung hervor. Wie so viele primitive Völker, glauben die Afrikaner, es gebe keinen natürlichen Tod, sondern er werde durch Zauberei verursacht. Dem Thäter nachzuspüren, ist die beinahe wichtigste Verrichtung der officiellen Zauberer des Stammes. Stirbt einmal eine Frau, so bemühen sich ihre Verwandten den Zauberer zu bewegen, ihren Gatten als den Schuldigen zu bezeichnen, weil er dadurch genöthigt wird, ihnen eine grosse Entschädigung zu bezahlen.[2] Aus Furcht vor dieser Eventualität behandelt er seine Frau desto rücksichtsvoller, je mächtiger ihre Verwandtschaft ist, und in demselben Maasse wird sie gewöhnlich unerträglicher.[3] Dazu kommt, dass das Weib ihre eigene Hütte, ihr Feld und Geflügel

[1] Livingstone, Miss. Trav., S. 622 fg.; s. u. Anm. 21. Narrative, S. 285. Vgl. Marolong bei Ploss, Das Weib, S. 509.
[2] Magyar, S. 286.
[3] Ebend., S. 236 fg.

besitzt, und dass die Sorge für die Bedürfnisse des Mannes ihr obliegt; der Gatte hat nur die einzige Verpflichtung, seiner Frau alle Neumonde eine neue Kleidung zu liefern.[1] Unter dergleichen Verhältnissen vermag der Mann nicht seiner Frau die Stange zu halten, er unterliegt dem Drucke ihrer gesammten Familie. Bemerkenswerth ist es, dass er über die Kinder, die ihm seine Sklavin gebiert, unumschränkt verfügt.[2] Der Selbständigkeit des Weibes zum Trotze dauert doch die Grundvorstellung fort, das Weib sei das Eigenthum des Mannes[3]; sie wird dadurch in eine unklare zweideutige Stellung gebracht, über welche sich zu erheben sie nicht leicht vermag.[4]

Die hier geschilderten Verhältnisse haben eine weite Verbreitung, und wo sie am meisten zu Hause sind, wie bei den Negern und den westlichen Bantu, finden wir auch die Weiberlinie vorherrschen. Die Weiber werden gewiss gewöhnlich wie sonstiges Eigenthum geerbt[5], sie leben aber nicht in Gütergemeinschaft mit dem Gatten. Von den Prinzessinnen in Loango wird uns berichtet, sie suchen sich mit reichen Männern zu verbinden, die sie baldigst ruiniren und dann gehen lassen[6], wie es auch, wie man sagt, im alten Aegypten vorgekommen. Wie heute noch bei den Beni-Amer[7], sollten die Töchter in Aegypten die Aeltern unterhalten.[8] Von der Selbständigkeit der Weiber weiss Du Chaillu vieles zu erzählen[9], und er versichert, es sei sehr gewöhnlich, dass der Schwiegervater, wenn er mit dem Eidam unzufrie-

---

[1] Magyar, S. 282 fg. Bosman, S. 205.
[2] Magyar, S. 284.
[3] Ebend., S. 281.
[4] Klemm, Culturgeschichte, III, 282.
[5] Bosman, S. 363. Du Chaillu, Journey, S. 427. Degrandpré, I, 181.
[6] Degrandpré, I, 181.
[7] Munzinger, S. 337.
[8] Giraud-Teulon, S. 246 fg.
[9] Du Chaillu, Journey, S. 171; Reise, II, 122.

den, seine Tochter zurücknehme.[1] Einen deutlichen Einfluss seitens der Familie sehen wir auch in der Regel, dass der Ehemann seine Weiber verkaufen darf, nur nicht die, welche Töchter eines Fürsten oder eines ihm selbst Gleichgestellten sind.[2] Ueberall finden wir auch den oben erwähnten Fetischcultus wieder, nur nicht mehr ans Dorf, sondern ans Geschlecht gebunden, eine Veränderung, die mit einer Umgestaltung des Charakters des Dorfes zusammenhängt, die wir bald näher erwähnen werden. In vielen Gegenden wird das neugeborene Kind einem bestimmten Fetisch geweiht[3], eine Sitte, durch welche die Verwandtschaftsbestimmung eine religiöse Macht erhält, denn wir können nicht bezweifeln, dass es sich dabei um einen Ahnencultus handelt. Du Chaillu erzählt, die Kranien der Vorfahren werden in einer besondern Hütte aufbewahrt, und Staub von diesen eingetrockneten Gehirnen in die Speise gemischt macht des Speisenden Herz weich.[4] Das Haupt jedes Geschlechts besitzt einen Abgott, der von diesem Geschlecht für sich angebetet wird.[5] Diesen Geschlechtern[6], deren Natur nicht ganz durchsichtig ist, über welche wir aber sogleich unsere Anschauung aussprechen werden, wird das Kind durch eine einseitige, hier überwiegend weibliche Abstammungslinie eingereiht.

In Aschango, sagt Du Chaillu, erben zuerst die Brüder, der eine nach dem andern, sowol Eigenthum als Würde des Verstorbenen. Wenn keine Brüder mehr da sind, erbt der älteste Sohn der ältesten Schwester. Nur bei den Bakalaj erbt der Sohn vom Vater.[7] In Loango

---

[1] Du Chaillu, Journey, S. 197.
[2] Degrandpré, I, 101—102.
[3] Bastian, S. 77. Bosman, S. 129 u. s. w.
[4] Du Chaillu, Journey, S. 199.
[5] Ders., Reise, I, 362. Vgl. S. 146 und Journey, S. 425.
[6] Ueber Geschlechter und Geschlechtsnamen vgl. Klemm, Culturgeschichte, III, 288, 339. Isert, S. 180. Forbes, Dahomey, II, 73. Winterbottom, S. 170 u. s. w.
[7] Du Chaillu, Journey, S. 429.

und mehrern Gegenden am Kongo gilt dieselbe Regel.[1] Nach Bosman sind auf der Guineaküste nur in Acra[2] die Kinder Erben des Gutes ihres Vaters; doch wird immer, selbst wo die Weiberlinie herrscht, dem ältesten Sohne die Würde, das Schild und Schwert des Vaters übergeben. Die Erzählung Bosman's ist aber durchaus geeignet zum Nachdenken aufzufordern: „Die Brüder- oder Schwesterkinder", sagt er, „sind die wahren Erben; der älteste Knabe eines Geschlechts erbt von seinem Mutterbruder oder dessen Sohn(!), wenn er einen hat, und das älteste Mädchen erbt von ihrer Mutterschwester oder deren Tochter, wenn sie eine hat. Man rechnet hier die Verwandten väterlicher Seite, wie Vater, Bruder, Schwester u. s. w., gar nicht, und kann somit auch nicht von ihnen erben."[3] Am Rio Nuñez erbt, nach Caillié, der Schwestersohn die Häuptlingswürde.[4]

Dass die Reisenden gewöhnlich in dem geringen Zutrauen des Mannes zu der Keuschheit des Weibes die Ursache der Weiberlinie suchen, beweist selbstverständlich gar nichts. Die Erblinie Bosman's können wir gewiss nicht auf diese Weise erklären, die Würde kann nicht auf den Sohn übergehen, wenn wirklich seine Ausschliessung von dem Eigenthum durch den Zweifel an seinem Blute zu rechtfertigen ist. Bosman's Erzählung, der Mann könne den Sohn des Mutterbruders beerben, lasse ich als widersprechend dahingestellt. Die Weiberlinie erklärt sich einfach aus der bechuanischen Sitte, die verschiedenen Kreise der patriarchalischen Familie durch die Mütter zu unterscheiden[5], und gelingt es uns

[1] Degrandpré, I, 109. Bastian, S. 71.

[2] Wenn auch in Acra das Eigenthum in männlicher Linie vererbt, ist doch die Weiberlinie zu erkennen, indem das Kind der Mutter Namen trägt. Isert, S. 217.

[3] Bosman, S. 206.

[4] Caillié, I, 127. Vgl. Waitz, II, 114, 123, 131 fg. Klemm, Culturgeschichte, III, 287, 288, 338.

[5] Nur Winterbottom hat ausgesprochen, die Weiberlinie sei durch die Polygamie zu erklären. S. 151.

dazu noch, nachzuweisen, wie die Organisation der verschiedenen Gemeinschaften aus der bechuanischen emporwächst, so bleibt uns kein Zweifel an der Richtigkeit unserer Auffassung übrig.

Ich gebe hier die ausführliche Beschreibung Du Chaillu's von einer westafrikanischen Gemeinschaft. „Stämme", schreibt er, „welche verschiedene Namen tragen, betrachten sich als unterschiedene Nationen, wenn sie auch dieselbe Sprache reden. Diese Stämme sind in eine grosse Menge von Clane getheilt, jeder von dem andern unabhängig und oft in gegenseitiger Feindschaft begriffen. Sie kennen nur die patriarchalische Regierungsform; jedes Dorf hat ein Haupt für sich, und ist ferner in Abtheilungen getheilt, von denen jede von ihrem Aeltesten regiert wird, und mit ihm ihren besondern Theil des Dorfes besitzt. Jeder Clan hat seinen Ifoumou foumou, den anerkannten Oberhäuptling des Clans (Ifoumou bedeutet so viel als Ursprung, d. h. Vater). Nie bin ich im Stande gewesen, von den Eingeborenen Erläuterungen über das Zerfallen der Stämme in Clane zu erhalten; es scheint, als wüssten sie nicht, wie es geschehen wäre; jetzt aber werden neue Clane nicht mehr gebildet. Die Könige bekommen hier niemals Gewalt über weite Landstrecken, wie dies in Ostafrika geschieht; und die Wohnung des Hauptes ist nicht besser als die seiner Nachbarn. Despotische Regierung ist durchaus unbekannt; keiner wird auf das Gebot des Königs hingerichtet, nur von der Versammlung der Aeltesten kann ein Todesurtheil ausgesprochen werden.

„Nur selten passirt es, dass ein Haupt der Familie zum Trinken des Mboundou (Ordalien) gezwungen wird, denn er darf einen seiner Angehörigen nöthigen, es an seiner Stelle zu trinken. Wenn ein «Neger» durch einen Todesfall plötzlich allein zurückgelassen wird, läuft er Gefahr als Sklave verkauft zu werden. Nie fehlen Vorwände dies zu thun. Ein jeder muss einen Aeltesten haben, der den Palaver für ihn halten kann.

„Jedem Freien steht es offen, durch eine sonderbare

Ceremonie, Bola Banda genannt, die Hände auf den Kopf eines Aeltesten legend, sich unter den Schutz desselben zu stellen, und von dem Augenblicke wird er einer seiner Angehörigen. Selbstverständlich gehört der so gewählte Patriarch einem andern Clane an.

„Stämme und Clane dürfen untereinander heirathen. Personen desselben Clan sind aber nicht untereinander heirathsfähig. Die fernste Blutsgemeinschaft ist verabscheut.... Sklaven gehören immer einem andern Clan als dem ihrer Herren an.“ [1]

Man sieht leicht, dass eine Mischung der Stammes- und Clanverwaltung vorhanden ist [2], und diese beruht darauf, dass jeder Clan seinem Haupte gehorcht, und dass immer ein Clan sich über den andern erhebt. Wegen häufig eintretender Streitigkeiten und des fortdauernden Vordringens nach den Küsten und den grossen Verkehrswegen, geschieht es sehr oft, sowol dass die einzelnen Clane sich voneinander trennen, als dass der einzelne Clan in mehrere Dörfer (die durch Dörfer anderer Clane voneinander getrennt sind), zersplittert wird. Das nicht sehr hohe Alter dieser Trennung wird durch die oft noch immer bestehende Verbindung der Bruchstücke des Clan bezeugt.[3] Wir haben Ursache zu glauben, die Clane, einem gemeinsamen Oberhaupte gehorchend, seien ursprüngliche Glieder einer einzigen grossen Familiengruppe. Du Chaillu erfuhr, dass der Erbe beim

---

[1] Du Chaillu, Journey, S. 424 fg.

[2] Folgendes Beispiel, wie sehr das Dorf sich zu behaupten vermag, ist Degrandpré (I, 107 u. 189) entlehnt. Die Prinzen, d. h. Männer, deren Mütter königlichen Geschlechts sind, haben das Recht jeden Beliebigen zu verkaufen. Aber „les droits des princes-nés cessent dans les limites de ces bourgades; ils ne peuvent les exercer sur leurs habitants, que dans la campagne où ils trouvent des prétextes pour les attirer lorsqu'ils veulent attenter à leur liberté; mais ils ne le peuvent pas dans le village même, où nul autre officier que le gouverneur a le droit de venir commander“.

[3] Du Chaillu, Journey, S. 430 fg., 16, 233, 432, 82.

Antritt einer höhern Würde seinen Namen änderte. Quengueza war König von Rembo in dem Commistamm; späterhin wurde er Oganda genannt, und keiner wagte es, ihn jetzt Quengueza zu nennen. Das Haupt des Abogaclan des Commistammes trägt den Namen Oganda, der nächste Bruder den des Quengueza, der nächste Kombe-Niavi; auch diesen letzten Namen hat der jetzige Oganda früher getragen.[1] Augenscheinlich ist es dieselbe Einrichtung, die uns Bastian aus Loango vorführt. Die fünf Fürsten, die ein Anrecht auf die Krone haben, mussten in entfernten Dörfern wohnen, ohne die Hauptstadt betreten zu dürfen. Der erste war der Mani-Kay, der zweite der Mani-Bokke, der dritte der Mani-Galloga, der vierte der Mani-Kat, der fünfte der Mani-Ingarni. Sobald der Mani-Kay dem verstorbenen Könige succedirt hat, rückt der Mani-Bokke in seine Stelle ein, die übrigen folgen, während für den Mani-Ingarni eine neue Wahl stattfindet.[2]

Ohne Schwierigkeit kann man jetzt nachweisen, dass die Gemeinschaft der Bechuanen unter gegebenen Bedingungen sich in eine Gemeinschaft der hier beschriebenen Gattung umwandeln könnte. Jeder der bechuanischen Kreise, der grössern wie der kleinern, ist nach den Weibern des Hauptes zertheilt; die Kennzeichen, durch die jede Abtheilung unterschieden ist, werden erstens eine natürliche Tendenz haben, sich in Clanzeichen zu verwandeln, und zweitens, wo noch kein festes System solcher Zeichen in Gebrauch ist, bietet sich das in der Familie des Weibes schon benutzte Zeichen als das natürliche Merkmal des ihr gehörigen Theiles dar. Nimmt man an, zwei Schwestern werden jede in eine verschiedene Familie verheirathet, so erhalten dadurch diese Familienkreise Unterabtheilungen gleichen Namens; und

---

[1] Du Chaillu, Journey, S. 19 u. 429. Auch: „On my second journey Obindji, the Bakalaj chief, was called Ratenou, having taken the name of his father."

[2] Bastian, S. 58.

sterben die Gatten, d. h. zerreisst das Band, das die Kreise zusammenhielt, so werden die gleichartig benannten Abtheilungen eine Tendenz haben sich zusammenzuschliessen, solange die nomadisirende Lebensweise die Beweglichkeit der einzelnen socialen Elemente bewahrt.[1] Je nachdem diese Beweglichkeit bei steigender Bedeutung des Feldbaues und daraus folgender Einengung der dem Stamm nöthigen Districte abnimmt, wird jeder der grössern Kreise in eine Anzahl Clane zerfallen, die dieselben von Kreis zu Kreis sein mögen; und wir haben dann die im Westen geschilderten Dörfer.

Es ist unter den Bechuanen gebräuchlich, dass der König die Unterhäupter durch Verschwägerung enger an sich zu knüpfen versucht; theils verheirathet er sich mit ihren Töchtern, theils gibt er ihnen seine Schwestern oder die Witwen seines Vaters zu Weibern. Ist der Antheil an des Königs Gut und Herrschaft, den jeder seiner Söhne erben soll, durch seiner Mutter Zeichen gekennzeichnet, dann erbt der Königssohn die Quartiere seines Mutterbruders; vielleicht bekommt er dazu noch andere, diese aber werden ihm jedenfalls gehorchen. Der Oheim aber hat selbst Söhne, und theilt unter ihnen das ihm Zugehörige auf gewöhnliche Weise; jeder der Söhne bekommt somit nur einen Theil des Gebietes des Vaters, es ist der Schwestersohn, dem das Ganze in der Zukunft gehorcht. So fängt der Schwestersohn an als der wahre Erbe in allen Kreisen unterhalb derjenigen des Königs hervorzutreten. Der Erbe des Königs ist gewiss immer der Sohn, aber der älteste Sohn der vornehmsten Frau, und in dieser Qualification liegt eine so starke Anspielung auf die Mutter, dass schwerlich das Königthum sich der Weiberlinie auf die Dauer zu entziehen vermag. Das Eindringen derselben in das oberste Gebiet kann auf mehr als eine Weise geschehen.

---

[1] „In travelling, those belonging to one tribe (d. h. Clan) always keep by themselves and help one another.“ Livingstone, Narrative, S. 311 (Batoka).

Entweder wird der Weg gebahnt durch das Aufkommen der in Afrika sehr verbreiteten Sitte, dass der König seine Schwester heirathet, oder es mag sein, dass die Erblichkeit der Königswürde ein wenig beeinträchtigt wird und die fast bei allen hier genannten Völkern übliche, an eine bestimmte Familie gebundene Wahlfähigkeit empordringt. Menschen, die das oben erwähnte Recht, den Häuptling zu verlassen und sich einem andern anzuschliessen, behaupten und ausüben, werden immer auf dem Sprunge zum Wahlkönigthum sein. Am meisten wird aber das Emporsteigen des Schwestersohnes gefördert, wenn es dem Bruder des Verstorbenen gelingt, den Sohn desselben zur Seite zu schieben. Der Bruder kann hier immer sein höheres Alter, einen in den Augen primitiver Menschen hochwichtigen Vorzug, geltend machen. Bei dem Tode des Königs erhält bei den Bechuanen der Sohn seinen Theil der der Mutter zugelegten Abtheilung des Gutes und der Unterthanen des Verstorbenen; der älteste Sohn erhält die oberste Macht. Stirbt nun auch dieser, alsdann gilt sein nächster Bruder als des Vaters ältester Sohn, und wie klein ist jetzt der Schritt, ihn die Stellung seines Bruders einnehmen zu lassen. Bei Lebzeiten des Vaters tragen die Söhne die Namen ihrer respectiven Mütter, bei seinem Tode nimmt der älteste Sohn dessen Namen an. So verschmelzen Name und Stellung; und es wird dem ältesten der noch lebenden Brüder ein Leichtes sein, mit dem Namen des eben verstorbenen Bruders, d. h. dem des längst verstorbenen Vaters auch die Stellung desselben an sich zu reissen.[1] So wird uns die sonderbare, oben erwähnte Reihenfolge von Namen und Würden durchsichtig. Während also der Bruder den Wohnsitz des Verstorbenen am Centralplatze einnimmt, erben seine Söhne nur jeder einen Theil seiner Nachlassenschaft, und

[1] Vgl. „On the death of a chief, the son is supposed to look upon his father's eldest surviving brother as his new or adopted father." Ugogo, Cameron, I, 101.

theils sind diese Theile schon von Anfang an kleiner als der Kotla des Oheims, theils werden sie in kurzem noch kleiner, weil alle die losen Elemente der Gemeinschaft von dem Kotla des Obersten angezogen werden. Werden auf diese Weise die Söhne des verstorbenen Königs während der Regierung des Oheims geschwächt, so ist umgekehrt der Schwestersohn im Steigen begriffen, weil er kraft der Vornehmheit seiner Mutter der Angesehenste im Kreise des Vaters ist. Sei es nun auch, dass die Söhne des Königs noch immer dem Sohne der königlichen Schwester an Reichthum gleichstehen, so sind sie doch, wenn der letzte der Vaterbrüder gestorben, die so oft zur Seite Geschobenen, d. h. sie sind sinkende Sterne. Die allgemeine Tendenz gegen die Weiberlinie stellt jetzt leicht den Schwestersohn als Erben der königlichen Gewalt hin.

Wir haben oben gesehen, dass die Weiberlinie in vielen Gegenden für den Erbgang des Eigenthums gilt, ohne noch den der Amtswürde zu bestimmen; niemals aber wird das Entgegengesetzte gefunden, ausgenommen, dass hier und da der Vater von den Kindern, die er mit der Sklavin gezeugt, beerbt wird. Die Entwickelung von einem Zustand aus, wie dem der Bechuanen, konnte keine andere sein; zuerst fällt das Eigenthum, nachher die Würde der Weiberlinie anheim. Dagegen bleibt es unmöglich, eine Entwickelung ausfindig zu machen, wenn man die Weiberlinie als die primitive Abstammungslinie in Afrika festhält.

Wollten wir die afrikanischen Völker nach Culturrücksichten klassificiren, so wären die Buschmänner und die Hottentotten zu unterst zu stellen, sodann kämen die Bechuanen, dann die übrigen Bantuvölker und zuletzt an oberster Stelle die Neger. Eine solche Klassifikation enthält wiederum eine Aufforderung, die primitivern Verhältnisse bei den Bechuanen und nicht bei den Negern zu suchen. Ein rascher Blick auf die Buschmänner und Hottentotten lehrt uns, dass ihre gesellschaftliche Ordnung ganz primitiv ist, weil sie eben sehr einfach ist. Und

weiterhin kann die bechuanische Gemeinschaft leicht aus derselben erklärt werden. Wir sehen Stämme oder Horden um den am meisten Angesehenen als ihren Häuptling sich scharen; die Häuptlingswürde ist, weil an persönliche Vorzüge gebunden, nicht erblich, dagegen erbt der Sohn des Vaters Eigenthum.[1] Das Weib hat ein Recht an das selbsterworbene Eigenthum und sie behält im Falle einer Scheidung die kleinen Kinder.[2] Das erwachsene, noch nicht versprochene Mädchen wird bei den Buschmännern nicht ohne eigene Zustimmung verheirathet, doch sind die Mädchen meistens schon von der Geburt an irgendein Stammesglied versprochen.[3] Sobald das Eigenthum von grösserer Bedeutung und ungleichmässiger vertheilt wird, muss die Frage betreffs der Erbtheilung der Söhne zu testamentarischen Verfügungen, wie den bei den Bechuanen angetroffenen, führen, und die Häuptlingswürde, an grosse Reichthümer gebunden, wird wie diese erblich. Die verhältnissmässig gute Stellung der Weiber ist hier eine nicht unwichtige Voraussetzung.

Vergleicht man das primitive gesellschaftliche Leben der Afrikaner, wie es bei den Hottentotten gefunden wird, mit dem der brasilianischen Stämme, so zeigt sich dort wie hier die einzelne Familie, unter der Herrschaft des Vaters, als der Grundtypus der socialen Bildung. Verschiedenheiten sind aber vorhanden, und diese sind mit den verschiedenen natürlichen Lebensbedingungen parallel; auch in dem Verlauf der Entwickelung und in den bewegenden Kräften sind einige Verschiedenheiten zu bemerken. Der Amerikaner besitzt nichts Werthvolles ausser seinen Töchtern; in Afrika spielt das bewegliche Eigenthum, das Vieh, eine bedeutende Rolle. Dort bilden Gewohnheit, Furcht vor gemein-

---

[1] Le Vaillant, Voyage, II, 72; Sec. Voy., III, 10—11. Burchell, I, 373.
[2] Burchell, I, 373. Le Vaillant, Voyage, II, 43.
[3] Burchell, II, 59.

samen Feinden, gemeinsamer Name, gleicher Tamanuus und gemeinsame Wohnung die ersten Gruppen innerhalb des Stammes; hier werden die Menschen durch das Eigenthum aneinander gebunden. Dort wie hier aber sehen wir die Gruppen sich einander gegenüber behaupten, weniger vermittelst Vorstellungen von der Abstammung als durch räumliche Bestimmungen; wir finden dieses Princip von der innerhalb des Kraals des Vaters isolirten mütterlichen Hütte bis zu den in eigenen Quartieren des Dorfes wohnhaften Clanen wieder. An Gesichtsbilder ist unser deutliches Vorstellungsvermögen gebunden, und im Vorstellen besteht das Gedankenleben des primitiven Menschen; nur das wird von ihm zusammengedacht, was ihm als räumlich zusammengeknüpft erscheint, und augenblicklich wird ihm das als etwas feindlich Entgegengesetztes erscheinen, dessen räumlicher Zusammenhang zerfliesst.

VIERTES KAPITEL.

Asien.

In China und bei den übrigen mongolischen Stämmen sowie bei den Finnen finden wir die Clane, oder wenigstens clanähnliche Verwandtschaftsgruppen, die auch hier den gewöhnlichen Charakterzug, die Exogamie, besitzen. Allerwärts sind die Personen in patriarchalische Familien vertheilt, und von directen Spuren einer Weiberlinie ist keine vorhanden.

Bei den Malaien Sumatras, im Reiche Menangkabao, sollen die primitiven Zustände sich am reinsten erhalten haben. Das Volk ist in Stämme (Laras) und diese wiederum in Geschlechter (Sukus) getheilt. Jedes Dorf ist von so vielen Häuptern regiert, als es Sukus hat.

Der einzelne Sukus haftet für alle die einzelnen Familien, die ihm angehören, und jede Familie (Gezin) wieder für ihre einzelnen Mitglieder. Sie muss ihre Schulden bezahlen und hat das Recht ihr Eigenthum zu erben. Ein jeder gehört dem Gezin und Sukus seiner Mutter an; selbst nach seiner Heirath bildet der Mann keinen neuen selbständigen Gezin, sondern er und seine Geschwister gehören noch immer dem Gezin der Mutter an. Für diesen arbeitet er; diesen zu versorgen ist ihm Pflicht; seiner Frau gegenüber hat er keine dergleichen Verpflichtungen, aus freien Stücken aber steht er ihr gewöhnlich mit allerhand bei. Jetzt scheinen diese Verhältnisse dahinzusterben, und männliche Linie und Sondereigenthum breiten sich rasch unter dem Einfluss der Europäer und des Islams aus.[1]

Diese Form der Ehe, wo ein jeder in seiner Aelternfamilie bleibt, ist nur die extreme Form dessen, was in Sumatra als „Semando" üblich ist. In der Semandoehe stehen Mann und Weib auf gleichem Fusse und werden in ihren gegenseitigen Rechten durch einen Contract zwischen den beiderseitigen Verwandten geschützt.[2] Diese Form der Ehe kommt aber nur unter den Armen häufig vor[3]; am gewöhnlichsten sind die Ehen entweder nach „Djudur", wo der Mann durch Kauf das Weib als sein volles Eigenthum erwirbt, oder auch nach „Ambelanak", wo das Geschlecht der Frau ihr einen Mann kauft, welcher dadurch vollständig von seiner eigenen Familie gelöst wird; für die Schulden, die er nach der Hochzeit macht, haftet die neue Familie und er lebt in ihr als ein Mittelding zwischen Kind des Hauses und Sklave.[4] Djudur gibt eine männliche Linie, Ambel-

[1] Bachofen, Ant. Br., I, 55 fg. Waitz, V, 1, 141 fg. Newbold, II, 220.
[2] Marsden, S. 226.
[3] Ebend., S. 300.
[4] Ebend., S. 225, 226, 227, 236, 262. Vgl. Forbes, Eleven Years in Ceylon, I, 333: „In Cingalese marriages there is no community of property between the husband and wife, and

anak dagegen eine weibliche, und die Frage nach der ursprünglichen malaiischen Verwandtschaftslinie wird somit die Frage, ob ursprünglich der Mann das Weib mit sich heimgeführt oder ob er bei deren Familie angesiedelt habe.

Es ist gewiss nicht leicht, sich einen Begriff von der Priorität dieser oder jener Sitte zu bilden. Um unsern Schluss so bündig als möglich zu begründen, müssen wir auch die primitiven Völkerschaften Vorderindiens betrachten. Die Uebersiedelung des Mannes zu der Wohnung des Weibes habe ich bei diesen Völkern nur zweimal gefunden: bei dem einst so mächtigen Kocchvolke, und bei den Kasias. Die Kasias werden wir sogleich näher betrachten; von den Kocchs wird uns berichtet, dass das Eigenthum dem Weibe gehöre und von Mutter auf Tochter vererbt werde; der Gatte lebt mit seiner Frau und deren Mutter und gehorcht beiden.[1] Kommt somit die Uebersiedelung des Mannes nur selten vor, so ist es dagegen eine sehr verbreitete Sitte, dass der Bräutigam einen einstweiligen Aufenthalt im Hause der Braut nimmt[2]; und die Ursache dieser Sitte ist, wie in Amerika, dass der Mann durch Arbeiten für ihre Verwandtschaft sich die Braut erkauft. In Ceylon, erzählt Knox, wo die Häuser nicht mehr als ein Zimmer

---

the two forms called Beena and Deega marriage cause a great difference in the right of female inheritance. A woman married in Beena lives in the house or in the immediate neighbourhood of her parents, so as to be able to cook for them, and render them assistance in times of sickness or in old age; if so married she has a right of inheritance along with her brothers. If married in Deega, that is, to live in her husband's house and village, she loses her right of paternal inheritance, and acquires new rights from the patrimony of her husband." Vgl. auch Formosa, Lambert, I, 32.

[1] Journ. of As. Soc. of Bengal (1849), XVIII, 707. Hodgson; s. u. Anm. 22.

[2] Z. B. Kookies (Butler, Travels, S. 82 fg. Vgl. Journ. of As. Soc. of Bengal [1855], XXIV, Stewart), Meekirs (Butler, S. 138), Mishmees (Cooper, Mish. Hills, S. 236).

haben, pflegen die Kinder, sobald sie ein wenig älter geworden, in die Häuser der Nachbarn zum Schlafen zu gehen, da es ihnen besser als daheim gefällt, und sie vielleicht Schlafgesellen dort antreffen. Es pflegt auch wol den Aeltern nicht zu misfallen, wenn junge Leute von ebenso gutem Stande wie sie mit ihren Töchtern in dieser Weise bekannt werden, da sie wissen, dass durch dieses Mittel ihre Töchter solche junge Leute veranlassen können, ihnen in allerhand Arbeit oder vorkommenden Dingen Hülfe zu leisten.[1] Auf den Marianen muss der Freier, der nicht zum Unterhalt seiner Erwählten beitragen kann, bis zu der Hochzeit als Diener den Ihrigen beistehen.[2]

Man möchte vielleicht geneigt sein, die beiden Sitten, dass der Bräutigam durch Arbeiten im Hause seiner Schwiegerältern die Braut verdienen muss, und dass er dauerhaften Aufenthalt bei denselben nimmt, in Verbindung miteinander zu bringen. Wir glauben aber behaupten zu dürfen, dass eine solche Verbindung nicht existire, und dass die beiden Sitten aus ganz verschiedenen Vorstellungen entspringen. Das Brautdienen ist eine Form des Weiberkaufes, die Uebersiedelung des Mannes ist dagegen die Wirkung einer so übergrossen Zusammenhangskraft der einzelnen Familie, dass sie sich weigert, die einzelnen Mitglieder zu entlassen. Die Männer als die selbständigern sind auch die mobilen; wenn sie die Weiber nicht mehr an sich zu ziehen vermögen, werden sie von ihnen angezogen. Es steht aber zu erwarten, dass eine solche Gewohnheit nach und nach einen destructiven Einfluss auf die Ehe ausüben werde, je nachdem auch der Mann seiner Familie gegenüber die Beweglichkeit einbüsst. Wir erfahren nicht, dass die Ehe auf Sumatra, wo der Mann in seiner Mutter Gezin verbleibt, eine lose sei; dagegen scheint dies bei den oben erwähnten Kasias der Fall zu sein.

[1] Knox, S. 192.
[2] Freycinet, Bd. II, Thl. 1, S. 386.

Die Zustände dieses Volkes sind von Bachofen durchaus misdeutet worden. Er meint, die Ehe sei bei ihnen so fest, dass die Vaterlinie dort vorherrschen müsse, weil der Vater immer nachzuweisen sei.[1] Bachofen stützt seine Meinung auf zwei durchaus unbedeutende Abhandlungen, von welchen die erste[2] über die Ehen gar nichts enthält, und die zweite den sehr unklaren und zweideutigen Bericht gibt, dass die Ehen mit steter Regelmässigkeit geschlossen werden und eheliche Untreue nur selten, wenn jemals, vorkomme; dass aber auch Bigamie stattfinde.[3] Die Weiberlinie, die sie befolgen[4], so schliesst Bachofen, könne also hier nicht im Unbekanntsein des Vaters zu suchen sein. Auch wir glauben ja, dass die Weiberlinie nicht aus diesem Unbekanntsein des Vaters entsteht; wir können aber nicht bei den Prämissen Bachofen's stehen bleiben, weil die competenten Berichte von Yule und Fisher uns die Ehen der Kasias auf eine ganz andere Weise schildern.

Der schlimmste Zug in den Sitten dieses Volkes sei die Lockerheit ihrer Ehen; ihre Verbindungen werden so häufig wieder gelöst, dass sie kaum Ehen zu nennen seien. Der Mann nehme nicht seine Frau zu sich, sondern lebe in ihrem Hause oder mache ihr gelegentliche Besuche; es scheine, er sei nur gehalten, um die Familie des Weibes zu vermehren.[5] So häufig und leicht trennen sich die Gatten, dass es bisweilen scheinen möge, als hätte das Weib zwei Liebhaber zugleich; man habe daher Polyandrie unter ihnen zu finden geglaubt.[6]

---

[1] Bachofen, Ant. Br., I, 213 fg.
[2] As. Res. (1832), XVII, 501, Walters.
[3] „Marriages are carried on among them with considerable regularity, and conjugal infidelity is seldom or never known. Bigamy is also practised." Journ. of Roy. Geogr. Soc. (1832), II, 94, Murphy.
[4] Journ. As. Soc. of Bengal (1840), IX, 834, Fisher.
[5] Ebend. (1844), XIII, 624 fg., Yule; s. u. Anm. 23.
[6] Ebend. (1840), IX, 834, Fisher.

Eine solche Ehe sieht den von Knox geschilderten ceylonischen vorehelichen Verbindungen sehr ähnlich. Viele haben ja auch die Behauptung gewagt, ursprünglich haben die Menschen ehelos dahingelebt und sich mit einem solchen temporären Beisammensein begnügt; und auf die Ursprünglichkeit der Weiberlinie hat man diese Behauptung gestützt. Die Kasias können hier nichts entscheiden, weil weder die Ursprünglichkeit ihrer Weiberlinie, noch die Ursprünglichkeit ihres losen geschlechtlichen Verkehrs festgestellte Thatsachen sind. Und dass die Gewohnheiten der Kasias nicht nur nicht ursprünglich sind, sondern dass sie vielmehr etwas sehr spät Abgeleitetes sind, glauben wir nachweisen zu können.

Wenn man behauptet, eine dauerhafte Ehe werde schwerlich unter primitiven Menschen eingegangen, so thut man dies kraft der Maxime, sociale Organisationen werden erst im Laufe der Zeiten fest und dauerhaft. Allerwärts aber, wo wir die Uebersiedelung des Mannes antreffen, finden wir, dass die Familiengruppe oder der Clan hoch entwickelt ist; und diese Organisation ist, wie uns scheint, bei weitem zusammengesetzter, als die einzelne Familie, die einfach von der brutalen Macht des Vaters zusammengehalten wird. Von diesem Gesichtspunkt aus glauben wir den Anfang der Entwickelung darin suchen zu müssen, dass der Vater einen Ersatz für die Tochter fordert; der nächste Schritt vorwärts ist, dass er ihr eine leidliche Stellung dem Gatten gegenüber innerhalb der Ehe auszuwirken versucht, und diese Einmischung des Schwiegervaters macht zuletzt die Frau zur Gebieterin des Hauses.[1] Allmählich werden

[1] Freycinet berichtet von den Marianen (Bd. II, Thl. 1, S. 475, 477): „Une fille en se mariant, n'apportoit jamais de dot à son mari; c'était à lui ou à ses parens qu'il appartenait de pourvoir à toutes les nécessités de l'entrée en ménage.... A la mort du père, sa fortune et ses enfans passaient entre les mains de la veuve; si, au contraire, c'était la femme qui mourait d'abord, les parens de celle-ci s'emparaient non-seulement des biens du mari, mais aussi des enfans qu'elle

Verhältnisse wie die der Kocchs oder in Menangkabao ausgebildet, und diese weichen wiederum denen der Kasias. Nur so ist eine natürliche Stufenreihe nachzuweisen, und dass diese dem wirklichen Sachverhalt entspricht und keine leere Einbildung ist, erhellt daraus, dass wir eine noch weitere Consequenz bei den Nairs der Malabarküste finden. Die socialen Verhältnisse dieses Volkes sind ebenso schwierig als Anfangspunkt der Ent-

---

lui avait donnés. La veuve que son mari laissait sans enfans conservait non-seulement tous les biens de la communauté, mais avait droit en outre, à une espèce de douaire nommé fagahot (héritage) auquel toutes les parentes du défunt étaient tenues de contribuer: en l'acceptant elle cessoit de demeurer alliée à la famille où son mariage l'avait fait entrer, et lui devenait entièrement étrangère." Laval berichtet Aehnliches von den Maldivien (S. 113): „Les femmes n'ont rien en mariage et ne portent rien; c'est aux maris qui les prennent de les accommoder de tout ce qui leur est nécessaire et de faire les frais des nopces, selon leur qualité. Aussi ils leur constituent un douaire qu'ils appellent Raas, non pas selon les biens et la qualité du mary, mais selon la qualité de la femme et selon que ses mères et ayeulles en ont eu, car elle ne peut avoir moins.... La plus part des femmes tiennent ce Raas, pour l'honneur et l'ancienneté de leur maison, parce que la plus grande partie d'elles en quitte une partie ou le tout, si bon leur semble, peu de jours après qu'ils sont mariez. Si le mary meurt, il est permis à elle de prendre son douaire sur ses biens, mais les héritiers composent avec elle, que si elle l'avoit quité durant la vie du défunt, elle n'y pourroit plus rien demander." — In beiden Gegenden gehört das Kind in den Stand der Mutter. „C'était ordinairement sur lés femmes que s'établissait l'échelle de la parenté mariannaise." Freycinet, S. 372. — „Les femmes nobles quoique mariées à des personnes de condition inférieure et non nobles, ne perdent pas leur rang; mesmes les enfans qui en sont issus sont nobles par le moyen de leur mère, bien que leur père fust de vile condition. Aussi les femmes de basse qualité mariées à des nobles ne sont pas annoblies par leurs maris, et elles retiennent leur premier rang, chacun demeure en sa condition, et il n'y a point de confusion pour ce regard." Laval, S. 151.

wickelung zu erklären, wie sie leicht zu verstehen sind, wenn wir sie als die letzte Phase der von uns proponirten Entwickelung auffassen.

Die Nairs sind die herrschende Kaste an der Malabarküste und leben als Rajas oder adelige Krieger. Wie alle Kasten Indiens gewöhnlich, sind auch die Nairs sehr eifersüchtig, die Reinheit ihrer Kaste zu bewahren; nur mit Männern derselben oder einer höhern Kaste dürfen die Weiber sich verbinden. Auch Blutschande verabscheuen sie; Mitglieder desselben Hausstandes, was gewöhnlich mit dem ganzen Geschlecht zusammenfällt, dürfen untereinander keine geschlechtlichen Verbindungen eingehen. Innerhalb dieser beiden Grenzen, der Kaste und des Geschlechts, herrscht aber die grösstmögliche Freiheit der Liebesverbindungen. Die Familiengruppe, d. h. die in Indien so allgemein verbreitete „Joint family", umfasst mehrere verwandte Familien, die nicht nur in grossen Gemeinhäusern zusammenleben, sondern auch alles gemeinsam besitzen. Gemeinsam ist das Grundeigenthum, und es wird von dem ältesten männlichen Mitglied der Communität verwaltet, während die Mutter und, wenn sie gestorben, die älteste Schwester dem innern Hauswesen vorsteht. Trennt ein Bruder sich von den übrigen, so wird er gewöhnlich von seiner Lieblingsschwester begleitet, die das Steuer seines Hauses übernimmt. Was ein Mann von beweglichem Eigenthum hinterlässt, wird unter die Schwesterkinder vertheilt. Die Männer verheirathen sich nicht, werden aber als Liebhaber in fremden Häusern empfangen, ohne dass sie doch aufhören in ihrem eigenen Hause wohnhaft zu sein, und ohne dadurch im geringsten von ihrer Mutterfamilie gelöst zu werden. Die Lebensweise der Weiber ist hierdurch schon gegeben. Kaum wird das Nairmädchen mannbar, als schon die Mutter Verwandte und Freunde einladet, und sie erscheint selbst mit der aufs beste geschmückten Tochter. Sie fragt, ob irgendeiner das junge Mädchen heirathen möge, und findet sich einer willig dazu, so wird die Hochzeit mit vieler Pracht

gefeiert. Die Hauptceremonie besteht darin, dass eine seidene Schnur, an der eine Münze von circa 2 Mark Werth festgebunden ist, um die Nacken beider gewunden wird, worauf der Bräutigam die Münze um den Hals der Braut hängt. Es steht ihm jetzt frei, wenn ihm so beliebt und er mit dem Mädchen nicht zu nahe verwandt ist, dasselbe bis Ablauf des Tages als seine Frau zu betrachten; von da an aber sehen sie sich an, als wären sie nie durch ein engeres Band aneinander geknüpft worden. Er hat seine Liebesabenteuer in mehrern Häusern, sie erwählt sich zwei, vier, ja bis zwölf Männer, denen sie ihre Gunst gewährt, und erhält von ihnen für sich und die Mutter kleine Geschenke. Jedem Liebhaber stehen 24 Stunden zu Gebote, während deren er ihr behülflich sein muss, Holz tragen u. dgl., aber auch das Recht eines Gatten geniesst. Selbstverständlich steht es beiden frei, die Verbindung ohne alle Umstände abzubrechen, und die Scheidungen sind sehr häufig. Kein Nair weiss, wen er zum Vater hat.[1]

In diesen Verhältnissen hat in erster Reihe Mac Lennan die primitive menschliche Lebensweise erkennen wollen. Wir können noch nicht die Theorie dieses Gelehrten vornehmen, sind aber doch im Stande, die Gründe darzulegen, warum wir den Nairtypus als einen primitiven nicht anerkennen. Das Nairvolk ist in keiner Beziehung ein Volk primitiver Cultur, sondern ist unter sehr wandelbaren äussern Bedingungen in einer extremen Richtung entwickelt worden. Wahrscheinlich sind dann auch die geschilderten sonderbaren Gewohnheiten extrem und nicht primitiv. Ihre Promiscuität ist demnach wol nicht der auf irgendeine seltsame Weise erhaltene primitive Zustand, somit auch nicht die Ursache der Weiberlinie; vielmehr mag diese Linie von der stattgefundenen extremen Concentration der Familiengruppe

[1] Buchanan, II, 412. Vgl. Bachofen, Ant. Br., Bd. I, Kap. 28—30.

hervorgerufen sein und ihre andauernde Herrschaft der Promiscuität den Weg gebahnt haben.

Es wird dem Leser auffallend gewesen sein, dass die Nairs, obwol sie Ehen nicht haben, doch Hochzeiten feiern. Wir können nicht umhin, in der Ceremonie, durch die das junge Mädchen zu einem nach unsern Begriffen unzüchtigen Leben eingeweiht wird, eine Hochzeitsceremonie zu sehen, die zu einer blossen Formalität herabgesunken ist. Die Schnur kommt auch anderswo vor, als ein Symbol der eheliehen Verbindung; die Münze ist das Symbol der frühern Morgengabe. Völlig unerklärbar werden diese Symbole, wenn die Weihungsfeier auf gleichen Fuss mit den Festlichkeiten zu stellen ist, welche primitive Menschen bei dem Eintritt der Pubertät feiern. Selbst Bachofen will in der erwähnten Feier eine symbolische Ehe sehen; seine sonderbare Behauptung, dass der Eheabschluss den Nairs als die Vorbedingung des Rechtes auf geschlechtliche Freiheit gelte, lassen wir in diesem Zusammenhang dahingestellt; sie steht mit seiner mythologischen Grundansicht in Verbindung, und dieser können wir uns erst später zuwenden.

Bei den nördlichen Nairs gehen die Weiber als Geliebte zu den Männern und sind ihnen sehr treu; sie haben aber mit der Wirthschaft nichts zu thun, solange die Mutter des Mannes lebt. Zu jeder Zeit, wenn es ihm beliebt, kann er sie zurückschicken, und wenn er stirbt, kehrt sie mit ihren Kindern zum Bruder zurück, dessen Haus sie vorsteht und von dem ihre Kinder erben.[1] Die Buntar, die höchste Klasse der Sudras Tulavas, leben auf dieselbe Weise; nur die älteste Tochter des Tulava-Rajas heirathet nie, sondern nimmt bald diesen, bald jenen Brahmanen als Liebhaber; ihre Söhne werden Rajas und ihre älteste Tochter pflanzt die Familie fort.[2] Aehnliche Verhältnisse sind bei den

[1] Buchanan, II, 513.
[2] Ebend., III, 16—18.

Mogayen (Fischern Tulavas) und den Biluares (who extract juice from palmtrees) zu finden.[1] Gewiss sind dies Uebergangsformen, ob aber eines schwindenden oder eines werdenden Nairtypus, lässt sich schwerlich mit Gewissheit ermitteln und ist auch für unsern Zweck ohne Belang.

Als Beispiel der Ungenauigkeit, womit hierher gehörige Gebräuche bisweilen dargestellt werden, darf uns Lubbock's Bericht von den Limboos dienen. Den Limboosvätern gehören die Söhne, wenn sie der Mutter eine kleine Summe zahlen; das Kind erhält dann einen Namen und tritt in seines Vaters Stamm ein; die Töchter aber verbleiben der Mutter.[2] Lubbock sucht hierin den Rest einer geschwundenen Weiberlinie. Wir haben kaum nöthig zu erwähnen, dass wir in einer solchen Sitte den Anfang einer hervorbrechenden Weiberlinie verspüren würden; die Sitte aber existirt nicht. Campbell, den Lubbock benutzt hat[3], erzählt von den Limboos nur, dass die Braut gekauft und, wenn so stipulirt worden, vom Mann heimgeführt werde; oft werde das Kaufgeld durch Dienstarbeit ersetzt. Dann aber

---

[1] Buchanan, III, 22 u. 53. Auch Polian (The slaves of Malayala). Buchanan, II, 491 fg.: „The wife works for her husband's master, who must maintain her and her children, until they are able to work: the eldest son then belongs to him, but all the other children belong to their mother's master, and return to the hut of her parents." — Die Kinder der Catal- oder Curumbal-Sklaven gehören alle dem Herrn der Mutter. Ebend., II, 498. — Corar, Sklaven Tulavas, früher die Herren des Landes: „The master pays the expense of the marriage feast. When a man dies, his wives, with all their children, return to the huts of their respective mothers and brothers and belong to their masters." Ebend., III, 100 fg.

[2] Lubbock, Origines, S. 140; s. u. Anm. 24.

[3] Lubbock verweist auf Campbell, Trans. of ethnol. Soc., Neue Serie, Bd. VII, der mir nicht zugänglich gewesen. Ich glaube aber, die Quelle sei auch in Journ. As. Soc. of Bengal zu finden.

folgt der Bericht, dass ausserehelliche Kinder, und Kinder von Limboos mit Lepchas gezeugt, „Koosaba" genannt werden; die Knaben könne der Vater durch Kauf und Namengebung erwerben, die Mädchen aber gehören der Mutter.[1] Hier ist somit nur die Rede erstens von ausserehelichen Kindern und zweitens von Kindern stammverschiedener Personen, die durch ihren Namen den unehelichen gleichgestellt werden. Bezeichnend ist, dass die Limboos streng endogam sind, mit der einzigen Ausnahme, dass Verbindungen mit Lepchas zugelassen werden.[2]

Bei den Völkern Westasiens ist das Vorhandensein der Weiberlinie bei einigen Stämmen der alten Zeit sichergestellt[3], bei andern hat man mit grösserm und geringerm Glück auf ihre Existenz zu schliessen versucht.[4] Jetzt ist sie nirgends da zu finden. Sich in die verschiedenen Berichte zu vertiefen, würde verlorene Mühe sein, weil sie uns kein neues brauchbares Material geben würden, die Frage nach den Motiven, die eine oder die andere Linie vorzuziehen, zu lösen. Sie können jeder beliebigen Interpretirung unterworfen werden, die man im voraus als die richtige vorzieht.[5]

---

[1] Journ. As. Soc. of Bengal (1840), IX, 603, Campbell; s. u. Anm. 25.

[2] Ebend., S. 596.

[3] Lykier, Herodot, I, 173. Hier sind auch die nordafrikanischen Stämme zu erwähnen. Aethiopier (Nik. von Dam. Bachofen, Mutterrecht, S. 12[1]), Bega (Vorfahren der Bischari) und Messofiten (Bachofen, Mutterrecht, S. 107[2]), Nubier (Abou Selah. Bachofen, Mutterrecht, S. 108[1]), Barea und Bazen (Munzinger, S. 481, 484), Touaregs (Duveyrier, S. 337—340).

[4] Z. B. Giraud-Teulon, Kap. 13.

[5] Ich möchte die Aufmerksamkeit gelenkt wissen auf den Versuch Wilken's, die Weiberlinie bei den Arabern nachzuweisen. Seine Schlüsse ruhen auf Folgendem: 1) dass Polyandrie und unzüchtige Gewohnheiten die Vaterschaft unsicher gemacht, somit die Weiberlinie die natürlichste ge-

FÜNFTES KAPITEL.

Polynesien.

Im Anschluss an die im vorigen Kapitel geschilderten Verhältnisse wird die polynesische Verwandtschaftsbestimmung darzustellen sein. Die sonst übliche Grenzlinie zwischen Polynesien und Melanesien ist hier belanglos.

Was die Familiengruppe, als eine abgeschlossene Organisation mit gemeinsamem Eigenthum für die eben erwähnten Völker war, dasselbe sind in Polynesien die verschiedenen Stände. Wie diese aufgekommen, scheint im ganzen etwas dunkel, doch können wir annehmen, sie stände mit einer vormaligen Clantheilung in Verbindung, sodass der Häuptling die älteste Linie der Nachkommen des gemeinsamen Stammvaters repräsentire. Hier und da wird wol dieser als ein Gottgeborener angesehen, wir legen aber hierauf kein Gewicht, weil dergleichen Vorstellungen wahrscheinlich erst zu Zeiten, als die Stellung des Häuptlings befestigt worden war, entstanden sind. Gewöhnlich besitzt das Volk kleine Grundstücke, entweder als verhältnissmässig selbständiger Eigenthümer oder als unterjochter Leibeigener; die Adeligen sind Eigenthümer oder Herren kleiner Districte, und der König ist Herr des Ganzen. Die Zustände sind in vielen Beziehungen aufgelöst und verworren; der Typus aber scheint nichtsdestoweniger

---

wesen; 2) dass die Araber den Clan Batu, d. h. Bauch nennen, was an die Mutter erinnert; 3) dass einige Clane nach der Stammmutter benannt werden; 4) dass der Châl (d. h. Charakter) des Mutterbruders der Annahme nach auf die Schwesterkinder übergehe (Matr., S. 37—45). Wilken selbst meint, jede einzelne Thatsache beweise nichts, zusammen werden sie von Gewicht. In der Folge werden wir sehen, dass die Meinungen Wilken's nicht annehmbar sind.

unverkennbar die „Joint family“ oder „Village community“ zu sein.

Die Stände unterscheiden sich von Clanen auf eine ganz natürliche Weise. Die Adeligen verschiedener Clane gehören einem einzigen Stande an, und während der Clan gewöhnlich exogam ist, zeigt der Stand immer eine Tendenz, endogam zu werden. Die Bestimmung des Standes hängt in Polynesien von der Verwandtschaftslinie ab, denn hier sind die Stände nicht in derselben strengen Weise, wie z. B. die Kasten Indiens, abgeschlossen, und Eheverbindungen unter den verschiedenen Ständen sind nicht absolut verboten.

Der Rang eines Kindes, aus einer Ehe zwischen Personen ungleicher Stände entsprossen, mag auf mannichfaltige Weise zu bestimmen sein. Entweder folgt das Kind immer den Vornehmern oder den Niedrigern, oder es folgt immer dem Vater oder der Mutter. Polynesien zeigt uns Beispiele aller Arten.

Ist nur der Vater oder nur die Mutter aus der Klasse der Häuptlinge, so werden auf den Carolinen auch die Kinder dieser Klasse zugezählt.[1] Die vornehmste Klasse der Tongainseln, die Adeligen (Egi), erben sowol Rang als Eigenthum durch die Mutter; die Kinder des gemeinen Volkes (Mataboulen und Tuas) erben vom Vater, doch gehören sie dem Stande der Mutter an.[2] Auf Tahiti wurden die Kinder einer Ehe zwischen einem Adeligen (Hui-Arii) und einem niedrigern Standes aus dem Wege geschafft, wenn nicht bei der Hochzeit eine Mannichfaltigkeit von Ceremonien im Tempel vorgenommen waren, durch welche die Niedrigkeit der einen Person gehoben ward.[3] Sowol unter den Adeligen als in der Zwischenklasse (den Gutsbesitzern) abdicirt der Vater bei der Geburt des Sohnes zu dessen Gunsten,

---

[1] Chamisso, II, 241.
[2] Martin (Mariner), II, 101. Rienzi, III, 45. Morgan, Systems, S. 579.
[3] Ellis, III, 98.

weil der Sohn einen Ahn mehr hat, d. h. vornehmer als der Vater ist.[1] Die Ehen auf den Sandwichinseln wurden, wenn nur der eine Part ausscheiden wollte, gelöst; nur die Häuptlinge schieden sich nicht, sondern nahmen andere Geliebten, sowie ihre Frauen andere Liebhaber. Diese waren zumeist niedrigen Standes, und die mit ihnen erzeugten Kinder wurden fast immer getödtet, wenn nicht von den Aeltern selbst, doch von den Verwandten des Vornehmern, um nicht durch Mischung mit den untern Ständen das eigene Ansehen einzubüssen.[2] Wenn erzählt worden, dass auf Hawaii die Häuptlingswürde durch die Mutter vererbe[3], so muss dies dahin verstanden werden, dass von den Kindern eines Häuptlings diejenigen vorgezogen werden, deren Mutter die vornehmste ist. „Das Weib wird nicht des Standes ihres Mannes theilhaftig. Der Stand des Kindes wird nach gewissen sehr bestimmten Gesetzen, vorzüglich durch den der Mutter, aber auch durch den des Vaters bestimmt. Eine Edle, die einen Mann aus dem niedern Volke heirathet, verliert ihren Stand erst dadurch, dass sie ihm Kinder gebiert, in welchem Falle sie mit ihren Kindern in die Kaste ihres Mannes übergeht. Nicht die Erstgeburt, sondern bei der Vielweiberei die edlere Geburt von Mutterseite bestimmt das Erbrecht.“[4] Das letzte gilt auch in Kings-Mill[5] und auf New-Zealand.[6] Auf New-Zealand zieht der Mann, der sich in einen andern Stamm oder Clan verheirathet, zu diesem und wird von da ab zum Geschlecht des Weibes gezählt. Auch hebt das Weib gewöhnlich ihren Mann zu ihrem Stande, während der Mann dies nicht thut.[7]

---

[1] Ellis, III, 100. Cook, I. Hawkesworth, II, 243.
[2] Ellis, I, 256; IV, 411 fg.
[3] Varigny, S. 14.
[4] Chamisso, II, 275.
[5] Wilkes, V, 85.
[6] Rienzi, III, 142.
[7] Thompson, I, 176. Brown, S. 34.

Man hat in dieser Thatsache den Ueberrest einer unzweideutigen Weiberlinie und das Zeichen der frühern überragenden Stellung des Weibes erblicken wollen; mich dünkt, als würde das Entgegengesetzte daraus einleuchten. Nur die herrschende Sitte, das Kind dem Vater zuzuschreiben, kann die Verwandten des vornehmen Weibes dazu zwingen, den Mann zu adoptiren, wenn die Kinder ihnen nicht verloren gehen sollen. Eine im Schwinden begriffene Weiberlinie würde den anwachsenden Forderungen des Mannes gegenüber demselben die Adoption des Weibes in seinem eigenen Geschlecht aufnöthigen.

Bei den Fidschi-Insulanern glaubt man gewöhnlich den stärksten Beweis der Weiberlinie zu finden. Aber auch hier hat man es an reifer Kritik fehlen lassen. Wir lesen, dass der König von seinem Bruder, und nur in Ermangelung eines solchen, von seinem ältesten Sohne succedirt werde. Der Rang der Mutter und einige andere Umstände können doch eine Abänderung dieser Regel bewirken, sodass der jüngere Bruder dem ältern vorangehe.[1] Die ausgedehnte Polygamie des Häuptlings habe die Festsetzung des Ranges der Kinder durch Berücksichtigung der Mutter wünschenswerth gemacht.[2] In solchen Gewohnheiten ist die Weiberlinie noch nicht zu finden; beweiskräftiger wird aber die jetzt zu erwähnende Institution des Vasu, die also beschrieben wird:

Der hervorragendste unter den öffentlichen Persönlichkeiten Fidschis ist der Vasu. Das Wort bedeutet einen Neffen oder eine Nichte; es wird aber eine Amtsbezeichnung, wenn es sich um einen Mann handelt, der in einigen Gegenden das Privilegium hat, sich alles anzueignen was ihm beliebt, von den Gütern seines Oheims oder dessen Unterthanen. Es sind drei Arten der Vasu vorhanden: Vasu-taukei, Vasu-levu und der Vasu; dieser

[1] Williams und Calvert, S. 18; s. u. Anm. 26. Rienzi, III, 286. Morgan, Systems, S. 582. Anc. Soc., S. 375 fg.
[2] Williams, S. 26; s. u. Anm. 27.

letztere bezeichnet einen jeden beliebigen Neffen. Vasu-taukei ist jeder Vasu, dessen Mutter eine Adelige seines Geburtsortes ist. Mbau ist die oberste Rangperson unter den Fidschianern, und die Königin Mbaus somit die vornehmste unter den fidschianischen Damen; ihr Sohn wird vornehmer als irgendein anderer Vasu. Kein erheblicher Unterschied existirt zwischen der Macht des Vasu-taukei und des Vasu-levu; der Vasu-levu ist derjenige Vasu, dessen Mutter adelig und dessen Vater ein Häuptling erster Klasse ist. Der Vasu-taukei darf alles, was einem Eingeborenen aus seiner Mutter Land gehört, für sich beanspruchen, nur nicht die Weiber, das Haus und das Land des Häuptlings. Wie hoch auch der Häuptling stehen mag, wie mächtig auch der König ist, wenn er einen Neffen hat, ist ihm auch ein Herr gegeben, der, nicht mit dem Namen zufrieden, seine Ansprüche in ihrer vollen Ausdehnung geltend zu machen gesonnen ist und alles was ihm beliebt ergreift, ohne im mindesten sich darum zu kümmern, was dem Eigenthümer dessen Verlust kostet. An Widerstand wird nie gedacht, Widerrede nur in extremen Fällen versucht. Thokonauto, der Rewa-Häuptling, versah sich einst, als er mit dem Oheim sich schlug, mit Waffen und Kriegsgeräth aus den Magazinen desselben.[1]

Es ist nicht zu leugnen, dass jene grosse Macht des Schwestersohnes auffallen muss, und keine andere Erklärung als die besondere Heiligkeit des Bandes zwischen dem Mann und dem Schwestersohn scheint beim ersten Anblick möglich zu sein. Wir müssen aber eben über die Grösse der Ansprüche erstaunen, Ansprüche, die ein Sohn nirgends machen darf; und um so sonderbarer werden diese, da der Schwestersohn nicht der Erbe des Oheims ist. Ueberall sonst, wo die Weiberlinie Vater und Sohn trennt, um Mutterbruder und Schwestersohn enger aneinander zu binden, wird die Analogie mit der

[1] Williams, S. 27.

Vaterlinie eingehalten, d. h. der Oheim erhält Macht über den Schwestersohn und nicht wie hier umgekehrt. Die Vermuthung wird somit wachgerufen, dass Vorstellungen, die von der Weiberlinie unabhängig sind, das Vasurecht tragen.

Untersuchen wir die ganze Institution des Vasu etwas genauer, so wird uns erstens auffallen, dass dem gemeinen Vasu keine Gerechtsame zustehen. Nur derjenige Vasu, dessen Mutterbruder Volk und Land besitzt, darf jene Ansprüche erheben. Diese Ansprüche sind aber in erster Reihe nicht gegen den Mutterbruder gerichtet, sondern gegen seine Unterthanen. Wir dürfen annehmen, die Vasumacht hat sich erst in ihrer extremen Ausbildung gegen den Mutterbruder gerichtet, nachdem sie ein integrirender Theil des politischen Mechanismus der Fidschianer geworden: denn wir lesen, dass das Vasurecht ein Mittel in der Hand des Königs ist, das Land auf das schonungsloseste auszuplündern. Der Fürst benutzt den Vasu und theilt mit ihm die gemachte Beute.[1] Kein Zweifel bleibt uns übrig, dass die Vasuinstitution aus der natürlichen Ehrfurcht, die die Unterthanen dem Schwestersohn des Königs zollten, wenn er den Oheim besuchte, emporgewachsen ist. Sie ehrten den König durch seinen Verwandten. Der König und seine Söhne führen eine eben nicht sanfte Herrschaft, und Gewaltthaten aller Art bilden das natürliche Recht des Herrschers; die Ehrfurcht des Schwestersohnes musste daher sich bewähren, in der Freiheit desselben das Volk zu plündern. Nach und nach wurde das Vasurecht in eine fundamentale Institution verwandelt, und was zuerst dem König gedient hatte, kehrte sich jetzt gegen ihn selbst. Von mystisch-religiösen Vorstellungen eines besonders heiligen Bandes zwischen Mutterbruder und Schwestersohn liegen schlechterdings keine Andeutungen vor.

[1] Williams, S. 27 fg.; s. u. Anm. 28.

SECHSTES KAPITEL.

Die arischen Völker.

Auf keinem andern Gebiete ist das Verständniss von dem Zweck der Abstammungslinie von höherm Werth als bei den arischen Völkern; denn für diese Völkerschaften haben wir, da wir selbst Arier sind, ein besonderes Interesse. Auch besitzen wir von denselben reichlichere Urkunden, uralte niedergeschriebene Gesetze, und nicht nur alltägliche Sitten und Gewohnheiten. Je grösser aber das Material, desto grösser auch die Schwierigkeit es zu beherrschen. Besonders ist die Frage, die wir hier behandeln, sehr unzureichend mit halben und unklaren Bestimmungen abgefertigt worden. Die Frage ist: Ist die arische Gemeinschaft ursprünglich agnatisch oder nicht?

Zwei durchaus entgegengesetzte Anschauungen sind hier geltend gemacht worden. Die Linguistik lehrt allgemein den primitiven ausschliesslich agnatischen Charakter der arischen Gemeinschaften, und von Sir H. Maine ist diese Theorie auf eine solche Weise unterbaut worden, dass wir ihn als Repräsentanten der patriarchalischen Theorie aufstellen dürfen. Ursprünglich, so lehrt dieselbe, wurde das Kind nur dem Vater zugezählt; Verwandtschaft durch die Mutter wurde einfach nicht beobachtet. Dagegen halten Gelehrte wie MacLennan, Bachofen u. A. es für unzweifelhaft, dass ursprünglich die arischen Stämme in Promiscuität dahinlebten und nur die mütterliche Verwandtschaft beobachteten.

Dieser anscheinend unversöhnliche Widerspruch darf doch nicht allzu hoch angeschlagen werden. Das Wort „ursprünglich" wird nämlich beiderseits verschieden verstanden. Sir H. Maine versteht unter der primitiven arischen Gemeinschaft nur diejenige, deren Typus in den ältesten Gesetzbüchern gefunden wird; MacLennan aber will die buchstäblich primitive Gemeinschaft schil-

dern. MacLennan stellt sich die Aufgabe, die aus den ältesten Gesetzen hervortretende patriarchalische Physiognomie zu untersuchen, ob in derselben einige Züge vorhanden wären, die von einem Zustand gänzlich verschiedener socialer Bildung überkommen; diese Untersuchungen weist Maine als ihm ganz fremd von sich ab und meint, seine Theorie stehe gleich fest und unerschüttert, welche Resultate sie auch herbeiführen möchte.[1] Wir können hier nicht Sir H. Maine beistimmen; denn gelingt es nachzuweisen, eine promiscue nach der Weiberlinie organisirte Gemeinschaft sei der agnatischen vorausgegangen, dann wird es eine unabweisbare weitere Aufgabe, den Ursachen, welche die umbildende Entwickelung bewerkstelligten, nachzuforschen. Der noch übrigbleibende Streit zwischen den beiden Theorien kann auf eine mangelhafte Bestimmung der Verwandtschaftsberechnung zurückgeführt werden.

Den typischen Zug der arischen Gemeinschaft bildet die Familiengruppe „the joint undivided family", d. h. eine Association von Personen, die unter demselben Dache wohnen, Eigenthum gemeinsam besitzen und demselben Stammvater gemeinschaftlich opfern. Verwandte dieser Art nennen sich Sapindas, d. h. Personen, die durch den Opferkuchen verbunden sind. Diese Familiengruppen sind wiederum in Clane (Gotra) vertheilt, und Mitglieder desselben Gotra nennen sich Samanodocas, d. h. Personen durch gleiche Ausgiessung von Wasser verbunden. Die Sapindaverwandtschaft hört mit der siebenten Person, d. h. mit dem sechsten Verwandtschaftsgrade auf; die der Samanodocas endet erst, wenn Geburt und Familienname nicht mehr gekannt sind.[2] Solange die Familiengruppe zusammenbleibt, steht sie unter der Leitung des ältesten Mannes der ältesten Linie, und die Machtfülle dieses Patriarchen ist uns von dem römischen Familienvater her bekannt.

[1] Maine, Early Law, Kap. 7, S. 192. Vgl. Hearn, S. 153.
[2] Hearn, S. 168.

Dieses patriarchalische Aggregat — die moderne Familie auf der einen Seite verschnitten, auf der andern erweitert — tritt uns, nach Sir H. Maine, an der Schwelle der primitiven Jurisprudenz entgegen.[1] Die Macht des Familienvaters habe sich über Leben und Freiheit der Familienmitglieder erstreckt, Weib und Kinder seien seiner Gewalt preisgegeben gewesen; niemand habe er für seine Handlungen Rechenschaft geschuldet. Nur nach aussen, andern Familienvätern gegenüber, sei ihm das Gesetz geschrieben gewesen. Wir haben die brasilianische Gemeinschaft nach diesem Muster geordnet gefunden; sie war der Typus einer Schöpfung der brutalen Macht. Die Gruppen der Arier unterscheiden sich nur dadurch von den brasilianischen, dass sie fester sind; sie werden nicht wie diese bei dem Heranwachsen des Sohnes aufgelöst. Diesen festern Bau schuf eine stille Macht, die der Willkür des Patriarchen Grenzen vorschrieb. Gewohnheit und Sitte haben ihn allmählich gezwungen, unter dem tiefsten Gefühl der Verantwortlichkeit, gegenüber dem Hausgeist, zu handeln.[2] Besonders die Weiber, als die wehrlosern, wurden unter den Schutz des Hausgeistes gestellt; und der Hausherr wagte es nicht mehr seine Frau zu tödten, bevor ihre Schuld dem Familienrathe (domestic tribunal) dargethan war. Immer mehr wurde der Patriarch ein blosser Richter, der nach Sitte und Gewohnheit urtheilte; er hörte auf, der Herr zu sein, dessen Eigenwille Gesetz war. Ebenso änderte sich seine Stellung als Meister des Eigenthums der Familie. Als die Familie zu einer ungetrennten Familiengruppe anwuchs, wurde er nicht mehr als Besitzer, sondern nur als Verwalter des Eigenthums betrachtet. Er erbte, wie treffend gesagt worden, nicht mehr ein Vermögen, sondern ein Amt.[3]

Die ungetrennte Familiengruppe tritt hervor, sobald

---

[1] Maine, Anc. Law, S. 133, 138.
[2] Hearn, S. 97. Vgl. Grimm, S. 450.
[3] J. D. Mayne, S. 198–200. Hearn, S. 82.

Kinder desselben Vaters nach dessen Tode beisammen bleiben. Die Geschwister besitzen dann gemeinsam, was dem Vater allein gehörte, und die Macht des Patriarchen muss unter diesen Umständen nothwendig eine andere werden. Schon die Brasilianer thaten, wie wir oben ersahen, den ersten Schritt gegen die ungetrennte Familiengruppe; die Organisation erhielt aber bei ihnen keine Festigkeit, weil die Kräfte fehlten, welche in dauerhaften Interessen zwischen den Mitgliedern derselben Familie enthalten sind. Eigenthum und Religion knüpfen bei den Ariern die Bande, beide aber fehlten den Brasilianern, oder waren nur als schwache Anfänge vorhanden. Z. B.: „Die Leichname ihrer kleinen Kinder pflegen diese Macuanis in ihren Hütten zu begraben, die der Erwachsenen aber entfernt von der Aldea. Auf die Grabhügel der letztern, welche sie mit einem Wassergraben umgeben, stellen sie Fleisch und Früchte, und zünden daselbst Feuer an, damit dem Abgeschiedenen keins seiner Bedürfnisse fehle. Späterhin stecken sie einen Spiess auf das Grab oder bauen eine Hütte darauf.“ [1] Der hier keimende Ahnencultus hat bei den Ariern eine so grosse Bedeutung gewonnen, dass er das einigende Band der Gruppen zu nennen ist; dass er aber eine solche Stärke hat gewinnen können, liegt darin, dass es ihm vergönnt wurde, unter solchen materiellen Bedingungen zu wirken, die schon, wenigstens zum Theil, die Bildung ungetrennter Familiengruppen herbeiführten. Oekonomische Interessen treiben zuerst zu der Bildung solcher Gruppen. Selbstverständlich wirken eine Menge verschiedener Umstände in dieser Bildung mit; es würde thöricht sein, diesem oder jenem Umstand die Macht allein zuzutrauen, eine so zusammengesetzte Organisation hervorzubringen. Die Organisation wird nur dadurch aufrecht gehalten, dass die Personen in mannichfacher Weise sich einander anpassen; Gemeinsamkeit des Angriffes und der Vertei-

[1] Spix und Martius, II, 492.

digung, gemeinsame Eindrücke während des Heranwachsens, die durchgängige Gemeinschaft, die aus dem Leben in einem Raum fliesst, alle diese Dinge werden von Bedeutung für die Bildung sein, und wie schon mehrmals hervorgehoben, die räumliche Verbindung macht die Bedingung aus, unter der das primitive Bewusstsein die Vorstellung der Zusammengehörigkeit der Personen festzuhalten vermag. Die hier aufgezählten Umstände sind aber in jeder beliebigen socialen Bildung wirksam; aber die specielle Form, die ungetrennte Familiengruppe, wird nur von eigenthümlichen ökonomischen Interessen erzeugt.

J. D. Mayne behauptet, nur die grosse Leichtigkeit, sich so viel Eigenthum als gewünscht zu erwerben, verhindere die einfache patriarchalische Familie, sich zu einer ungetrennten Familiengruppe zu entwickeln.[1] Er betont aber zu sehr das Land als das, worin ihr Vermögen besteht. Denn wenn auch die Sparsamkeit des vorhandenen Landes oft bei einer anwachsenden Bevölkerung die Entwickelung der ungetrennten Familiengruppe sowie der Dorfgemeinschaft (Village communities) mag befördert haben, das Grundeigenthum ist doch nicht das Entscheidende gewesen. Sir H. Maine hebt mit Recht hervor, dass in primitiven Gemeinschaften nicht der Boden, sondern die Mittel ihn nutzbar zu machen von Werth seien.[2] Der erste mag daher in Ueberfluss vorhanden sein, der Mangel an den letztern es nichtsdestoweniger wünschenswerth machen, in Gemeinschaft zu verbleiben. Die Kandhs werden von J. D. Mayne selbst als ein Beispiel einer solchen Sachlage genannt. Wir haben bei den Bechuanen gesehen, wie die grossen Rinderheerden gruppenweise von den Müttern auf die Kinder vererbt wurden; jede dieser Gruppen bildet schon wie eine ungetrennte Familiengruppe, und wo die Monogamie, wie bei den Ariern, sich

[1] J. D. Mayne, S. 198; s. u. Anm. 29.
[2] H. Maine, Early history of Institution, passim.

den Weg bahnt, da wird unter übrigens gleichen Bedingungen der Familiencommunismus sich nothwendig bilden. Besitzer einer grossen Heerde zu sein, gibt Ansehen; dieselbe unter mehrern Erben zu theilen, ist der socialen Stellung des einzelnen nicht förderlich, weil er als Alleinbesitzer einer kleinen Heerde nicht dieselbe Bedeutung denn als Mitbesitzer einer grossen hat, und in erster Reihe, weil die Nutzniessung des Bodens durch eine solche Theilung einem jeden beschwerlicher wird. H. Maine beschreibt in seinem vortrefflichen Buche „Early History of Institution" die Bedeutung der Sitte „giving and receiving stock", d. h. dass der Grossbesitzer den Aermern Rinder leihe; die letztern würden dadurch von ihm abhängig. Wir erwähnen, dass schon die Bechuanen die Sitte zu kennen scheinen.[1] Es ist doch nicht nothwendig, dass überall das Vieh die Bedingung der Nutzniessung des Bodens ausmacht, auch die rein persönliche Arbeitskraft mag das Vermögen bilden und eine Grenze dessen, was der einzelne besitzen kann, ziehen. Das Bebauen des Bodens wird bei den meisten primitiven Völkerschaften gemeinschaftlich betrieben, und der Werth dieser gemeinschaftlichen Arbeit legt bei mehrern derselben den Grund zur Entwickelung des Gemeinbesitzes.[2] Zwischen diesen zwei Möglichkeiten müssen wir also wählen. Ist die arische ungetrennte Familiengruppe aus bechuanischen Formen entwickelt worden, wo der Viehbestand das wesentliche Besitzthum ausmacht, oder fusst sie auf Formen, die in dem Grundbesitz ihren Reichthum suchten?

Es macht einen nicht geringen Unterschied, ob die Familiengruppe diesen oder jenen Bedingungen ihr Dasein verdankt. Die ackerbauende Gesellschaft nimmt in weit höherm Grade die Arbeitskraft des einzelnen in Anspruch als diejenige, die ausschliesslich oder hauptsächlich Viehzucht treibt. In jener wird daher eine

[1] Burchell, II, 348, 545.
[2] Wie in Amerika, wo die Rinder fehlen.

Verminderung des Hausstandes der am schwersten zu ersetzende Verlust, und die Bewahrung desselben, d. h. das Festhalten des einzelnen, wird ihr vornehmstes Interesse. In dieser aber wird man am meisten die Vermehrung des Viehbestandes ins Auge fassen. Der Hausherr wird sich in der ersten Gemeinschaft gegen den Verlust seiner Tochter sträuben und den Freier an sein Haus zu binden versuchen; in der letztern Gemeinschaft aber wird er sie so bald und so theuer als möglich zu verkaufen suchen. Die ackerbauende Gemeinschaft wird somit eine natürliche Tendenz zu der Weiberlinie haben, wie wir es in Amerika fanden; die Viehzucht ist dagegen der männlichen Linie günstig, wie bei den Bechuanen, wo diese Tendenz einen zähen Widerstand allen jenen Tendenzen entgegensetzte, die in der polygamen Familie die Weiberlinie hervorzubringen strebten.

Die Gemeinschaften der Hindus sind fast ausschliesslich ackerbauend, unsere arischen Vorfahren waren aber dies nicht, ihnen war an der Viehzucht alles gelegen. Geht man von der Annahme aus, die hinduischen Clane haben sich aus Familien und Familiengruppen entwickelt, wie Lyall die noch jetzt immer in Radschputana stattfindende Clanbildung beschreibt[1], dann wird der Gedanke schon durch den Namen eines solchen Clan an Verhältnisse geführt, die den bechuanischen analog sind. Das Wort Gotra, ein Clan, bedeutet wie der Kotla der Bechuanen einen Kuhplatz; und die Rolle, die er bei den Bechuanen spielt, gibt uns aller Wahrscheinlichkeit nach ein treues Bild seiner Rolle bei unsern Vorfahren längst geschwundener Zeiten. Um die Hütte des Grossbesitzers setzten sich die Ansiedler nieder, und wenn nicht mit den wirklichen Kindern gleich erbberechtigt, wurden sie doch alle seine Kinder genannt.

[1] Lyall, As. Stud., S. 152. Der Process, den Lyall beschreibt, kann uns insofern nicht genügen, als er überall die schon bestehende Claninstitution voraussetzt und uns somit nicht ihre erste Entstehung vorführt.

Die Kinder wurden des Schutzes wegen zurückgehalten; die Söhne blieben bei ihrem Vater, weil sie ihn zu beerben hofften. Es war eine noch in späten Zeiten befolgte Sitte, dass emancipirte Söhne nicht den Vater beerbten, wie bei den Bechuanen derjenige seines Erbes verlustig wurde, der zu andern Kotlas übersiedelte. Der religiöse Charakter dieser Kuhplätze als Mittelpunkte des mystischen Vorstellungslebens jedes einzelnen Kreises, die Benutzung derselben als Ruheplatz des verstorbenen Patriarchen mit Ausschliessung aller andern, geben uns Thatsachen an die Hand, aus denen der arische Ahnencultus, der Cultus des Herdes, des Lars und der Penaten, ohne Mühe zu erklären sind. Die schärfere Ausbildung des Ahnencultus führt zu einer schärfern Ausbildung der Gruppen in agnatischer Richtung, und das Recht zu erben wird von der Pflicht, das Todtenopfer zu spenden, untrennbar. Wir schliessen uns durchaus der von MacLennan so heftig angegriffenen Meinung Sir H. Maine's an, dass die Grundlage der Agnation nicht die Ehe des Vaters und der Mutter, sondern die patriarchalische Gewalt des Vaters sei.[1] Da die arischen Clane, wie beinahe alle Clane, exogam sind, muss eine einseitige, entweder einseitig agnatische oder einseitig uterine, Clanbestimmung des Kindes stattgefunden haben; und wir können nichts finden, was auf eine Weiberlinie deuten könnte, die einst der jetzt bei den Ariern vorgefundenen Agnation hätte weichen müssen. Jeder Versuch, eine ursprüngliche Weiberlinie nachzuweisen, beruht einfach auf dem Irrthum, das Kind werde durch die Agnation aus allen Beziehungen zu der Mutter und ihrem Geschlecht gerissen. Aber nur die Ausschliessung des Kindes von dem Clan und den Clanangelegenheiten der Mutter ist mit der Agnation selbstverständlich gegeben.

Seine Annahme, dass einst die Hindus der Weiberlinie gehorcht haben, stützt MacLennan auf Erweite-

[1] Maine, Anc. Law, S. 149. Hearn, S. 152.

rungen der Eheverbote, die bei ihnen stattgefunden haben. Nach Manu darf der Hindu nicht innerhalb des Vaters Clan heirathen; der spätere Kulluka erstreckt aber das Verbot auch auf den Clan der Mutter.[1] Da das letzte Verbot bei der spätern Autorität vorkommt, scheint es nicht möglich, daraus auf eine frühere mütterliche Verwandtschaft zu schliessen; aber nichtsdestoweniger glaubt MacLennan den Schluss wagen zu dürfen. Das Band, meint er, das die einzelnen Mitglieder desselben Gotra zusammenhalte, verliere alle Stärke, wenn die Gotra grosse und weitverbreitete Gruppen geworden seien, denen nur noch der Familienname gemeinsam sei. Es sei daher wahrscheinlich, jenes Verbot stamme aus einer Vorzeit, da der Gotra noch immer eine kleine, aber eng verbundene Gemeinschaft bildete. Denn Kulluka könne dasselbe nicht erfunden, sondern es nur eingeschärft haben, wenn es von einer allgemeinen Praxis getragen gewesen sei. Natürlich werden alle Zeichen, dass auch Manu der Mutter eine hohe Bedeutung beilegte, z. B. dass er sie immer zuerst nennt, wo von beiden Aeltern die Rede ist, von MacLennan als ebenso viele Beweise seiner Annahme herangezogen. Das Alter des Verbots gegen eine Ehe in dem mütterlichen Clan wird doch schwerlich mit einiger Sicherheit zu ermitteln sein.[2] Ich selbst bin geneigt, dasselbe als ein sehr hohes zu betrachten, lege aber auf diese Frage kaum irgendein Gewicht. Denn wir können nichts Befremdendes in einem solchen Verbote sehen; ursprünglich decken sich die religiösen und verwandtschaftlichen Verhältnisse, wenn sie sich aber allmählich trennen, so entsteht eine Mischung von Vorstellungen, aus welcher das Verbot nothwendig entspringt.

Wir haben oben die Verwandtschaftsgrade des Sapinda und Samanodoka erwähnt und müssen nun die-

[1] MacLennan, Patr. Theor., S. 219.
[2] Schrader, S. 385.

selben etwas näher betrachten. Personen, die durch das höchste Todtenopfer verbunden sind, sind Sapinda, sodass das Verhältniss immer ein gegenseitiges ist. Der Opfernde ist Sapinda zu demjenigen, dem er geopfert hat, und umgekehrt. Jeder Mann steht als das Centrum von sieben Personen, von welchen er selbst der eine ist, die übrigen sechs sind seine Sapinda. Diese sechs sind aber nicht alle untereinander Sapinda; denn die Sapinda eines jeden sind die drei Grade nach oben und die drei nach unten. Fernerhin bemerken wir, dass der gestorbene Hindu nicht nur von den Opfern, die ihm selbst gespendet werden, profitirt, sondern auch von denen, die, nicht ihm, sondern Personen, denen er selbst im Leben die Pflicht zu opfern hatte, dargebracht werden.[1] Da dergleichen Opfer auch dem Muttervater u. s. w. dargebracht werden, können auch andere als Agnaten untereinander Sapinda werden, und man nennt diese Cognaten „Bandhus". Die mütterlichen Vorfahren des Agnaten mögen aber die väterlichen oder mütterlichen Vorfahren des Bandhu sein, und Agnat wird somit Bandhu oder Bhinna-gotra (d. h. aus einem fremden Clan) Sapinda des Bandhu, weil beide derselben Person opfern.[2] Hier und da finden wir, dass die verknüpfende Macht der Religion das Erbrecht beeinflusst; der nächste Erbe ist der mit dem Verstorbenen im Opfern am engsten Verbundene; Cognate-Sapindas können somit vor den agnatischen Sapindas und Samanodokas den Vortritt haben. Es ist aber dies eine spätere Consequenz der religiösen Entwickelung der hinduischen Gemeinschaft. In der Regel und ursprünglich gehen alle agnatischen Sapindas und Samanodokas selbst vor sehr nahen cognatischen Sapindas (Bhinna-gotra) voraus.[3] Niemals hat ein Bandhu vor einem Agnaten desselben Grades das Geringste voraus. Ist, wie J. D. Mayne

[1] J. D. Mayne, S. 477.
[2] Ebend., S. 478 fg.; s. u. Anm. 30.
[3] Ebend., S. 489.

bemerkt, die ursprüngliche Bedeutung des Sapinda nicht, dass die Personen durch Todtenopfer, sondern dass sie durch Theile desselben Körpers verbunden sind, so verstehen wir sehr leicht, dass in der Folge Mann und Weib Sapinda sind, weil sie zusammen einen Körper erzeugen[1]; und von diesem Anfang aus können die übrigen mütterlichen Verwandtschaftsbeziehungen ohne Mühe erklärt werden. Es wird somit nicht nothwendig, obwol immer möglich, dass Kulluka sein Verbot gegen Ehen in dem mütterlichen Clan auf eine herrschende Sitte gestützt; er mag nur die Consequenzen von Vorstellungen gezogen haben, die seine Zeitgenossen beherrschten.

Ein anderer Gelehrter, L. Dargun, hat mit weit stärkern Gründen eine frühere Weiberlinie bei den Germanen nachweisen wollen. Er meint, die Thesis aufstellen zu dürfen, „dass die alten Arier zur Zeit ihrer Trennung die Verwandtschaft durch Mutter als einzige oder hauptsächliche Grundlage der Blutsverwandtschaft ansahen und ihr gesammtes Familienrecht diesem Grundsatz unterordneten".[2] Diese Thesis überschreitet gewiss einigermassen die Reihe von Thatsachen, die er hervorhebt; er wagt aber diesen Schritt, weil die Völker, bei denen er eine Weiberlinie nachgewiesen zu haben glaubt, sonst nach der Trennung Agnation mit Mutterlinie getauscht hätten, und in der ganzen Welt solle, so behauptet er, kein einziges Beispiel eines solchen Ueberganges zu finden sein, wogegen zahllose Beispiele des entgegengesetzten Ueberganges von Mutter- zu Vaterlinie vorhanden seien. Als Ursache der Weiberlinie gilt, wie gewöhnlich, auch Dargun die ursprüngliche Unsicherheit der Vaterschaft[3], und er legt auf den Umstand ein besonderes Gewicht, dass nur das Verhältniss zwischen Mutter und Kind als ein Blutsver-

[1] J. D. Mayne, S. 487.
[2] Dargun, S. 13. Vgl. S. 76.
[3] Ebend., S. 20.

band hervorzutreten scheint, wogegen ein juridischer, den Eigenthumsverhältnissen entlehnter Charakter dem Bande zwischen Vater und Kind anhaftet und erst im Laufe der Zeiten einem tiefern Gefühl gewichen ist. „Im selben Maasse, als das Volksbewusstsein begann, das Band durch den Vater als ebenbürtiges Blutsband anzuerkennen, begann auch die Anwendung der für die bisher einzigen Verwandten, d. h. für die Verwandtschaft im Weiberstamm, üblichen Namen auf die väterlichen Verwandten des gleichen Grades.“ [1]

Unsere vorstehenden Untersuchungen nehmen in jeder Beziehung jenen Reflexionen den Boden unter den Füssen weg. Einen Uebergang zur Weiberlinie haben wir eben als die Regel annehmen zu müssen geglaubt, und dass die Verwandtschaftsbestimmung eine wesentlich juridische Handlung sei, von der exclusiven und exogamen Natur des Clan hervorgerufen, ist uns auch kein fremder Gedanke. Ob und wie das Bewusstsein primitiver Völker das Vermögen besitzt, zwischen Blutsband und Rechtsband irgendeinen Unterschied zu begreifen, ist dagegen eine Frage, die wir zunächst noch unerörtert beiseite lassen wollen; sie ist für die Beleuchtung von Dargun's Betrachtungen belanglos, weil das Blutsband in diesem Zusammenhang nichts als das Band des Herzens, des Gefühls, der gegenseitigen Sympathie ist.

Bei den Germanen, sagt Dargun, wird immer der Grundsatz befolgt, dass das Kind das Los der Mutter theile; denn das Kind folgt immer dem, welchem die Mutter gehört. [2] Der Germane musste seine Frau kaufen. Nicht, dass eine Ehe ungültig würde wegen des nicht bezahlten Kaufgeldes; auch die nicht bezahlte Frau war ihrem Manne Gehorsam schuldig, und musste ihn zu seinem Wohnort begleiten. [3] Eine solche Ehe wurde

---

[1] Dargun, S. 75.
[2] Grimm, S. 420 fg.
[3] Dargun, S. 27. Laband, Zeitschrift für Völkerpsychologie, 1865, III, 174.

von der vollständigen auf Kauf gegründeten Ehe nur dadurch unterschieden, dass die Frau aus ihren alten Rechtsverhältnissen nicht gelöst wurde; sie sowol als ihre Kinder standen noch immer unter der Vormundschaft, patria potestas, ihres Vaters, die Kinder erbten nicht von dem Vater, sondern in der mütterlichen Familie, und starb die Frau oder ihre Kinder bei dem Gatten, so musste derselbe Wergeld für sie bezahlen.[1] Das Kaufgeld galt als Bezahlung für das Mundium, wodurch der Mann das juridische Recht über Weib und Kinder erwarb. Mit diesem Gedankengange stimmt überein, dass uneheliche Kinder der Mutter gehören, weil der Vater keine Ansprüche auf das Weib hat; und aus gleichen Grundvorstellungen ist die Thatsache entsprungen, dass der Römer nur durch die vollständige Ehe (confarreatio und coemptio) Herrschaft über Weib und Kinder erwarb.

Es scheint mir, es sei wenigstens etwas gewagt, aus dergleichen Verhältnissen eine Weiberlinie errathen zu wollen.[2] Das Kind, sagt Dargun, folgt der Mutter; wer über sie gebietet, gebietet auch über das Kind, d. h. für den Vater hat es gar keine rechtlichen Folgen, Erzeuger des Kindes zu sein, wogegen die Mutter eben auf den Umstand, dass sie das Kind gebar, ihre Ansprüche gründet. Hierdurch wird aber eine Weiberlinie nicht gegeben, und bei weitem nicht dem Verhältniss zu der Mutter ein heiligerer Charakter als dem väterlichen aufgedrückt. Das Kind tritt durch die Mutter in die Welt und die irdischen Rechtsverhältnisse ein, und jeder beliebigen Verwandtschaftsbestimmung wird diese Thatsache immer als Anfangspunkt dienen. Die Mutter, die das Kind trägt, besitzt dasselbe schon vor der Geburt, und ihr Herr ist somit auch des Kindes Herr. „Wer", so sagt der Hindu, „ein Feld besitzt, dem gehört auch alles was darauf wächst; Wasser, Wind oder was sonst Samen dahin führen mag, nichts gehört dem

[1] Grimm, S. 449. Laband, S. 174.
[2] Vgl. Schrader, S. 389.

Säer.“[1] Die Vorstellung von der Zeugung spielt hier eine sehr kleine Rolle; der erwähnte Spruch ruht nicht auf der Vorstellung, des Kindes Leib sei ein Theil der Aeltern, sondern auf der räumlichen Thatsache, der Sprössling sei in den mütterlichen Leib versenkt, und wer sie besitze, besitze das, was in ihr enthalten sein möchte. In demselben Maasse als das Zeugen der Mittelpunkt der Reflexion wird, tritt das blos juridische Verhältniss zurück. Wir sehen bei den Germanen wie bei den Ariern im ganzen den Gatten mit dem Vater, den jetzigen mit dem frühern Besitzer des Weibes um das Kind ringen; und der Umstand, dass nicht das Muttergeschlecht, Mutterbruder und leiblicher Bruder des Weibes, sondern ihr Vater der Mitbewerber des Gatten ist, ist für sich schon hinreichend, alle Rede von einer Weiberlinie zu beseitigen. Der Anspruch des Vaters auf die Tochter und ihre Kinder mag, wie schon mehrmals gesehen, einer der Keime der werdenden Weiberlinie gewesen sein, darf aber niemals als das letzte Ueberbleibsel einer solchen gelten, weil deren Herrschaft die väterlichen Rechte unfehlbar gänzlich entkräftet.

Eine weitere Bestätigung seiner Anschauung, dass das Verhältniss zwischen Mutter und Kind ein Blutsverhältniss und ursprünglicher als das väterliche Verhältniss sei, sucht Dargun in dem Umstand, dass das Kind seiner Mutter Stand erbt.[2] Das Kind eines freien Vaters und einer unfreien Frau wird unfrei. In ältern Zeiten war die Ehe zwischen einer freien Frau und einem unfreien Manne nicht gestattet; der unfreie Mann wurde getödtet, wenn er das freie Weib durch Gewalt nahm; und gab sie sich freiwillig hin, wurde sie selbst unfrei. Späterhin, sagt Dargun, habe das seeländische Gesetz bestimmt, dass das Kind eines unfreien Mannes und eines freien Weibes frei sei. Dargun hat diese Verhältnisse nicht gehörig verstanden. Das Princip scheint

[1] Bachofen, Mutterrecht, S. 200.
[2] Dargun, S. 32.

ursprünglich nur dies gewesen zu sein, dass das Kind der ärgern Hand folgen sollte; und dies geschah, weil derjenige, Mann oder Frau, der sich mit einem Unfreien verband, selbst seine Freiheit verlor.[1] Dieses Princip drückt nur die Gefühle der Klasse aus und hat gar nichts mit Reflexionen zu thun, ob das Blut des Kindes von der Mutter oder vom Vater herkomme. Wo humanere Anschauungen sich bilden, oder wo das rasche Anwachsen des Geschlechts erwünschter wird, verlieren jene Bestimmungen ihre Schärfe und können vielfach geändert werden. Wenn Vald. Seeländisches Gesetz (III, 12) das Kind eines freien Weibes für frei erklärt, mag diese Form der Milderung dem römischen Rechte entlehnt sein; in Schweden galt das Kind für frei, wenn nur das eine der Aeltern frei war. In Dänemark wurde es noch in sehr späten Zeiten ungern gesehen, dass eine Edle sich mit einem Bürgerlichen verheirathete, weil sie dadurch Adelsgut in bürgerliche Hand bringen würde; sie sollte daher gewöhnlich ihr Adelsgut verkaufen. Aber auch die bürgerliche Frau, die einen adeligen Mann heirathete, sollte das Nämliche thun, und doch war es ihren Kindern untersagt, Stand und Adelsgut des Vaters zu erben.[2] In der Champagne wurde dagegen noch bis in das 16. Jahrhundert der Adel der Mutter unter Umständen vom Kinde geerbt.[3] In der Bestimmung des Standes des Kindes tritt gar keine besondere Bevorzugung des mütterlichen Blutes hervor; die Bestimmung entspricht überall der besondern Ordnung, die die jedesmaligen Standesinteressen als die zweckmässigste für gemischte Ehen festgestellt haben.

Von grösserm Gewicht würde das Vorziehen uteriner Verwandten vor agnatischen sein, was Dargun hier und da bei der Erbenfolge zu finden glaubt. Bevor wir uns aber seiner Darstellung zuwenden, werden wir das Erb-

[1] Grimm, S. 324, 326. Stemann, S. 278.
[2] Stemann, S. 318.
[3] Chirüel, S. 861.

verhältniss, wie man es gewöhnlich auffasst, beschreiben. Der Boden, der gemeinsame Besitz der ungetrennten Familiengruppe sowie des Dorfes, des Clan oder des Stammes, wurde ursprünglich nur in der agnatischen Linie vererbt, und nach dem Aussterben der agnatischen Linie eines Familienkreises fiel er wieder an den grössern Kreis zurück.[1] Man stemmte sich gegen das Eindringen Fremder und gestattete daher nicht, dass Nachkommen der Weiber, die ja in fremde Familien verheirathet wurden, Grund und Boden ihrer mütterlichen Angehörigen erbten. Je nachdem die Sippe, d. h. die ungetrennte Familiengruppe zerfiel, verlor man jene Bedenklichkeiten, und auch der Boden wurde jetzt unter den Weibern vererbt.

Aber weit früher erwarb das Weib einen Erbanspruch auf Mobilien. Die Mobilien sind sehr früh zu Sondereigenthum übergegangen und den natürlichen Erbregeln unterworfen worden. Bei den Hindus wurden die Mobilien ursprünglich gemeinsam besessen, später aber, als der Familiencommunismns weniger ausgeprägt wurde, wurden sie von denen geerbt, die nach dem ersten Erwerber erbberechtigt waren.[2] Bei den Germanen, glauben wir, wurde dasselbe Princip befolgt, und nur weil der Familiencommunismus sich sehr spät unter den engsten Verwandten erhielt, wurde das Princip bei ihnen nicht völlig durchgeführt, sodass Berechnung des Erbtheils nach „stirpes“ nur selten erfolgte. Die nächsten Erben wurden: Sohn, Tochter, Vater, Mutter, Bruder, Schwester.

---

[1] Grimm, S. 467 fg. Der Clan (Gotra) ist den Germanen früh abhanden gekommen. Sippe ist die ungetrennte Familiengruppe der sieben Generationen.

[2] J. D. Mayne, S. 238 fg., beschreibt ausführlich die hierher gehörigen Verhältnisse. Man bemerke vornehmlich die auch den Germanen geläufige Kategorie „ancestral property“ „unobstructed property“ als Gegensatz zu „obstructed property“. Vgl. Roepell, Polen, I, 601. Marsden, S. 230, 244, erzählt, dass in Rejang die Brüder des Verstorbenen mit seinem Sohne dasjenige Erbe theilen können, das vom Vater des Verstorbenen herstammt.

Sobald das Weib eigenthumsfähig geworden war, musste ihre vermögensrechtliche Stellung dem Manne gegenüber geregelt werden. Gewöhnlich trat durch die Ehe eine Vermögensgemeinschaft ein, oder die Frau besass als Sondereigenthum ihr *dos* oder *mundium*, ihre Morgengabe, und aller Wahrscheinlichkeit nach das Hausgeräth; dem Gatten stand wol die Nutzniessung ihres Vermögens zu, doch wurde es unter seinem Eigenthum nicht mitgezählt.[1]

Ein besonderer Theil des Vermögens gehörte in Sachsen und Westfalen dem Weibe und konnte nur auf Weiber vererben; dieser Theil wurde „Gerade" genannt.[2] Ursprünglich verstand man unter Gerade die Schmucksachen des Weibes, d. h. Sachen, die ihrer Natur zufolge nur von Weibern verwendet werden konnten. Im Gegensatz hierzu wurde alles, was der Mann allein brauchte, Waffen und was sonst zur vollen Bewaffnung diente, „Heergewäte" genannt. Dass Gerade auch nur von Weibern geerbt wurde, wie Heergewäte nur von Männern, versteht sich leicht aus der Natur solcher Sachen. Späterhin aber erweiterten sich die Begriffe, und alles, was in einem eigenthümlichen Verhältniss zum Weibe oder zum Manne gestanden hatte, wurde den betreffenden Kategorien zugezählt. Die vom Weibe geschorenen Schafe, das von ihr gefütterte Geflügel u. s. w. zählten unter dem Gerade mit; Heergewäte wurden ebenfalls die vom Manne gerittenen Pferde u. dgl. Fehlten respective weibliche oder männliche Erben, so fielen sowol Gerade als Heergewäte den Sippen zu, „zur besserung des gemeinen nutzes nach altem herkommen".[3] Bisweilen wurde die so übliche Theilung des Eigenthums in ein männliches und ein weibliches so consequent durchgeführt, dass nur männliche Thiere zu

[1] Grimm, S. 449. Maciejowski, IV, 13 u. I, 216. Stemann, S. 328.

[2] Grimm, S. 568—599. Vgl. Froste-Things Lov. II. Kap. 9. Paus. II, 128.

[3] Grimm, S. 585.

Heergewäte und weibliche zu Gerade zählten. Von der Masse wurde, bevor irgendeine Theilung unter den Erben stattfand, Heergewäte und Gerade abgesondert.

Nach diesen Erörterungen, die nur in grösster Allgemeinheit gehalten worden sind, kehren wir zu Dargun zurück. Der allgemeine Charakter der Erbenfolge, wie wir sie geschildert haben, zeugt von einer allmählichen Erhebung des Weibes als erbfähiger Person, sodass sie dem männlichen Erben fast gleichgestellt wurde. Wenn daher das Salische Gesetz als nächsten Erben nach dem kinderlosen Manne die Mutter nennt und vom Vater mit keinem Worte spricht, so sind wir geneigt denjenigen beizustimmen, die hier den Vater stillschweigend mit eingeschlossen glauben.[1] Ebenso wenn das Gesetz nach den Geschwistern nur die Mutterschwester, nicht aber den Mutterbruder erwähnt; doch scheint mir dies nicht so einleuchtend wie jenes. Dargun will, wie schon Waitz, das Gesetz nach dem Buchstaben verstanden wissen, sodass die Reihenfolge der Erben nach dem kinderlosen Manne diese wird: Mutter, Geschwister, Mutterschwester, Vaterschwester. Wir können hier nicht auf die Frage über die Richtigkeit dieser Meinung eingehen, sondern wollen nur untersuchen, ob Dargun aus der genannten Erbenfolge auf eine frühere Weiberlinie schliessen darf.[2]

Dass die Aeltern die Geschwister ausschliessen, führt uns in eine patriarchalische Familie hinein. Der väterliche Patriarch ist ja Selbstherrscher, Alleinbesitzer; nur durch die Emancipation wird der Sohn seiner Herrschaft entzogen, und erwirbt das Recht, Eigenthum für sich zu besitzen. Was der Sohn innerhalb der Familie besitzt, besitzt er nur durch das Belieben des Vaters, und wenn auch späterhin dasselbe nicht mehr ein willkürliches war, schloss er doch immer die Geschwister von dem Erbe aus.[3] Um den Vorzug der Mutter zu erklären,

[1] von Amira, S. 5 fg.
[2] Dargun, S. 61.
[3] Nach dem Anglisch-Werinischen Rechte gehen Geschwister den Aeltern voraus. Amira, S. 63 fg

denken wir uns wie schon öfter den Zustand in einem bechuanischen Lager. Hier ist der Antheil, der dem Sohne von seinem Vater zufallen wird, in der nach der Mutter genannten Abtheilung enthalten. Solange der Sohn am Kotla des Vaters wohnt, besitzt er eigentlich nichts, verkauft nichts ohne die Zustimmung seines Vaters, und hat nur die Nutzniessung gewisser Sachen; stirbt er kinderlos vor dem Vater, so fliessen dieselben wol in des Vaters Vermögen wieder ein, aber in die der Mutter gehörige Abtheilung. Aber dies würde in der Sprache des Gesetzes sehr leicht die oben erwähnte besondere Nennung der Mutter herbeiführen können. Wir glauben, dass dies besonders in einer polygamen Familie geschehen würde; und dass die Polygamie bei den Franken wie bei den übrigen Germanen üblich gewesen, wird niemand verneinen. So steht unsere Deutung als ein Ausweg zwischen den Gegensätzen; der Vater ist als Herr der alleinige Erbe, aber die Mutter bestimmt das weitere Schicksal des vom Kinde geerbten Gutes. Amira hat vergessen, dass die Erbregeln eine Abänderung erlitten haben müssen, da die Polygamie verschwand; aber Dargun hat ganz fehlgegriffen, da er eine Weiberlinie als die einzig mögliche Erklärung der besondern Nennung der Mutter hinstellte. Mit unserer Deutung stimmt der ganze Charakter der Stellung des Kindes in der Familie. So waren in Dänemark die Kinder Theilnehmer am gemeinschaftlichen Vermögen der Aeltern; nur trat dieser Sachverhalt erst bei Theilung des Erbes hervor. Was dem Kinde zufällt, wurde nicht als Geerbtes, sondern als etwas dem Kinde schon früher Gehörendes betrachtet. Nur was jeder von dem Sondereigenthum der Aeltern bekam, wurde als Erbe betrachtet.[1] Die Enkel, dessen Vater früher gestorben war, wurden sehr oft durch ihre Oheime erblos gemacht, d. h. sie erbten nichts von ihrem Grossvater.[2] „Bei den slawi-

[1] Stemann, S. 360 fg.
[2] Ebend., S. 411. Amira, S. 5 passim.

schen Völkern", schreibt Maciejowski, „hatte die Gütergemeinschaft, welche bei Lebzeiten des Vaters zwischen demselben und dem Sohne bestand, keine rechtlichen Folgen, solange der Vater lebte; denn der Sohn besass bei Lebzeiten des Vaters nichts Eigenes.... Anderswo, wie in Polen und Böhmen und Ungarn, sah man es gern, wenn der Sohn, im Falle er sich dadurch nicht den Verlust des väterlichen Eigenthums zuzog, von dessen Gütern sein eigenes Vermögen absonderte, und besonders auch derjenige, welcher von seiner Mutter Güter erbte."[1]

Als die nächsten Erben des kinderlosen Mannes nennt Tacitus den Bruder, Vater- und Mutterbruder.[2] Die Oheime sind aber im Salischen Gesetze gar nicht genannt, sondern nach den Geschwistern wird die Mutterschwester und dann die Vaterschwester berufen. Dargun deutet dies durch eine ursprüngliche Weiberlinie. Wir können dies aber nicht zugeben, weil eine andere Erklärung die gesuchte Lösung zu geben vermag, und weil die Weiberlinie nicht erklären kann, dass die Mutterschwester den Mutterbruder ausschliesst. Wenn ein Mann stirbt, ohne Kinder, Aeltern oder Geschwister zu hinterlassen, so sind nur fernere Verwandte vorhanden, deren Beziehungen zu dem Erblasser durch allerlei Vorstellungen beeinflusst werden können. Gewöhnlich treten die väterlichen und mütterlichen Verwandten mit gleichem Rechte nach den Graden der Blutsnähe an das Erbe heran. Es mag aber geschehen, dass das Erbe einerseits als das Vermögen der Mutter des Erblassers, andererseits als Gerade aufgefasst wird. Die Beziehungen, die wir eben zwischen Kind und Mutter nach bechuanischer Analogie besprachen, legen eine solche Auffassung an die Hand. Gewiss kennen die Franken den genauen Begriff der Gerade nicht; doch schreibt Amira: „Die Spuren einer salfränkischen Gerade lassen sich

[1] Maciejowski, I, 227—228.
[2] Tacitus, Germania, S. 56.

nicht verkennen. Sie gehörte der Witwe und musste nach ihrem Ableben an ihre Kinder oder in Ermangelung derselben an jene Blutsfreunde zurückfallen, von welchen sie stammte."[1] Nehmen wir somit die vermögensrechtliche Beziehung zwischen Mutter und Kind, wie sie sich in einer polygamen patriarchalischen Familie ausbildet, zum Ausgangspunkt, dann wird die vollständige Auflösung der Familie, die nach dem Tode des kinder-, ältern- und geschwisterlosen Mannes erfolgt, die Mutterseite vor der Vaterseite, die Muhme und die Base vor den Oheimen herbeirufen. Selbstverständlich muss diese Berücksichtigung der Weiber wie das sonstige Erbrecht derselben als eine Neuerung betrachtet werden; und nur durch einen Zirkelschluss kann Dargun aus den genannten Regeln auf eine Weiberlinie schliessen. Von dem Alter dieser Regeln wissen wir nichts; Dargun fasst sie als alte Ueberreste auf, weil sie nach ihm die Ueberreste einer Weiberlinie sind; dass irgend jemals eine Weiberlinie existirt habe, wird aber wiederum aus dem hohen Alter jener Regeln gefolgert.

Auch der Rejpus hat dem Dargun als Beweis seiner Auffassung gedient. Der Rejpus ist die Busse, die der Bräutigam für das Heirathen einer Witwe bezahlen sollte. Die Bestimmungen, wem diese Busse zu bezahlen war, sind sehr sonderbar, und sie sind niemals genügend erklärt worden. Auch wir trauen uns nicht zu, sie erklären zu können, und werden hier nur die Gründe darstellen, warum wir die von Dargun versuchte Erklärung verwerfen zu müssen glauben. Rejpus wurde bezahlt zuerst 1) an den Tochtersohn der Witwe, dann 2) an den Schwestersohn derselben, dann 3) an den Tochtersohn ihrer Mutterschwester, dann 4) an ihren Mutterbruder, dann 5) an den Bruder des verstorbenen Mannes, dann 6) an den nächsten Verwandten desselben bis zum sechsten Grade, wenn dieser nicht sein Erbe

[1] Amira, S. 35.

war.[1] Den Rejpus fasst Dargun als eine Busse auf, die aus jenen Zeiten stammt, wo das Heirathen der Witwe noch gesetzwidrig und daher nur durch Gewalt zu betreiben war; und dass diese Busse erst, wo keine Spillmagen vorhanden waren, den Verwandten des Mannes zufiel, kann Dargun nur dadurch erklären, dass nur die leiblichen Verwandten als Blutsverwandte betrachtet wurden.[2] Die Annahme einer frühern Weiberlinie kann uns aber nicht die zwei sonderbarsten Eigenthümlichkeiten jener Reihenfolge erklären, dass der Mutterbruder dem consobrine filius weichen muss, und dass nur diejenigen Verwandten des Mannes, die nicht seine Erben sind, einen Anspruch haben. Amira hat diese Umstände in seiner Erklärung gewürdigt, indem er den Rejpus als eine Entschädigung auffasst, die den Verwandten der Witwe bezahlt wurde, weil die zweite Heirath derselben eine Anwartschaft beeinträchtigt, welche sie auf einen Theil des Vermögens der Witwe hatten. Lectus stratus, lectavia condigna, scamnum coopertum, cathedrae waren Gegenstände, welche der Frau gehörten und nach den Regeln der Gerade eben denjenigen Verwandten zufallen würden, die an den Rejpus einen Anspruch hatten. Diese Gegenstände muss aber die Witwe, wenn sie wieder heirathet, dem Hause des verstorbenen Ehemannes überlassen; für diesen Verlust sowie für zerstörte Aussichten auf die *dos* müssen wir annehmen, dass eine Entschädigung den Muttermagen zugebilligt worden sei; und diese Entschädigung mag der Rejpus gewesen sein.[3] Wir glauben, dass der Sinn dieser sonderbaren Bestimmung hier zutreffend gedeutet worden ist, um so mehr, weil die Einschränkung, dass nur diejenigen Verwandten des Ehemannes, welche nicht seine Erben waren, den Rejpus erhalten konnten, sich jetzt von selbst er-

[1] Grimm, S. 425, gibt den Sohn und Brudersohn als die ersten Empfänger des Rejpus.
[2] Dargun, S. 71 fg. u. 141 fg. Giraud-Teulon, S. 336.
[3] Amira, S. 30—36.

gibt. Denn die Erben des Mannes erhielten durch den *Achasius* völlige Entschädigung, welcher ihnen für die Entlassung der Witwe aus dem mundium gezahlt wurde.

Durch die Ehe wurde das Weib nicht ganz von ihrer Familie abgeschnitten; mancherlei Bande zwischen ihr und ihrer älterlichen Familie bestanden noch fort; nur die rechtlichen waren gelöst. Das Weib war unter dem Einflusse der Traditionen ihres Geschlechts aufgewachsen, und schwerlich konnte sie sich denselben entziehen. Je grösser die Macht der Traditionen wird, und je mehr sich die Phantasie eines Volkes im Erschaffen von Mythen, Sagen und Dichtungen bethätigt, desto ungereimter wird es, zu glauben, dass die Ehe alle bisher mächtigen Gefühle auslösche. Ihr Geschlecht bewahrt das verheithete Weib im treuen Andenken, und ihr Kind wird sie mit ihrer Heimat Liedern einwiegen, bis es in ihrer Liebe und ihrem Hasse athmet. Auf dem Miskennen dieser Macht der Leidenschaft und der Gefühle beruhen die letzten Gründe, womit Dargun die Annahme einer ursprünglichen Weiberlinie zu stützen sucht[1]; und hier theilt er die Auffassungsweise Bachofen's.[2] Nicht

---

[1] Dargun, S. 50 fg.

[2] Bachofen, Mutterrecht. Antiq. Briefe, I. Als besonders bemerkenswerth und primitiv wird das Band zwischen den Geschwistern hervorgehoben. Für den Bruder opfert die Schwester nicht nur den Gatten, sondern die Kinder, die ja dem Gatten gehören. — Wiederum etwas, das aus der Weiberlinie nicht erklärt werden kann! — Gudrun bringt ihren Gatten Atli ums Leben, weil er ihren Bruder schlug; Signy hilft ihrem Bruder Sigmund, sich an dem Gatten Siggeir zu rächen, der ihren Vater(!) und ihre übrigen Brüder getödtet hat; nachdem die Rache vollbracht, besteigt sie aber als treue Gattin den Scheiterhaufen und verbrennt sich mit dem Manne. Kriemhild opfert nach einem langen Kampfe die Brüder, um den Gatten Siegfried zu rächen. Bachofen will hier eine Stufenreihe erblicken, die die wachsende Bedeutung der aus Nichts werdenden Ehe darstelle. Wir haben aber nicht nöthig anderes darin zu sehen, als Erzählungen von dem Kampfe verschiedener, entgegengesetzter Leidenschaften des menschlichen Herzens und den ver-

rechtliche, sondern seelische Bande umspannen in den Sagen das Verhältniss zwischen Mutter und Kind; wir bleiben aber mit den Leidenschaften und Gefühlen innerhalb der patriarchalischen Familie. Das Kind mag der Mutter mehr als dem Vater anhängen, und die Frau ihren Geschwistern mehr als dem Gatten; wie tief eingewurzelt auch die Gefühle sind, die das Kind der Mutterfamilie entgegenführen, diese Familie ist doch immer wieder die des Muttervaters. Leicht verstehen wir Tacitus' Erzählung: „Die Söhne der Schwestern sind gleich angesehen bei dem Oheim wie bei dem Vater. Einige halten diese Blutsverwandtschaft für noch heiliger und enger, und ziehen, wenn sie Geiseln nehmen, diese vor, als seien sie sowol für das Herz ein festeres, als für das Haus ein umfassenderes Band. Zu Erben jedoch und Nachfolgern hat jeder seine eigenen Kinder. Testamente gibt es nicht.“ [1]

Bevor wir diese Untersuchungen abschliessen, müssen wir noch die Orestes-Mythe erwähnen, weil ihr von einigen Schriftstellern eine hohe Bedeutung als Beweis einer frühern Weiberlinie beigelegt worden ist.[2] Die mythische Erzählung ist, wie bekannt, folgende: Klytämnestra hat ihren Gatten, Agamemnon, erschlagen; Orestes rächt seinen Vater und bringt die Mutter um. Die Erinyen, denen das Rächen der Blutschuld oblag, scheinen nichts gegen Klytämnestra wegen ihrer That vorgenommen zu haben, an Orestes aber wollen sie den begangenen Muttermord rächen. Orestes weist sie von sich und

---

schiedenen Ausgang desselben bei den verschiedenen Charakteren. Je kräftiger die durch die Mutter gehegten Leidenschaften sich im patriarchalischen Hause rühren, desto weniger glauben wir sie an schwindende Gewohnheiten binden zu dürfen. Es ist vielmehr das steigende Leben einer immer fester geordneten Gemeinschaft, das die Schranken, welche einst das Patriarchat dem Herzen aufbürdete, durchbricht.

[1] Tacitus, S. 56. Vgl. Schrader, S. 389.

[2] Bachofen, Mutterrecht, S. 45. MacLennan, Studies. Kinship in ancient Greece. Fison and Howitt, S. 122 fg.

der Streit wird einem Gericht unter dem Vorsitz der Pallas Athene als Klage vorgelegt. Orestes behauptet, er sei mit seiner Mutter nicht blutsverwandt, sondern nur mit seinem Vater; er sei daher wegen des Mordes an Klytämnestra nicht zu strafen. Apollo vertheidigt ihn, und Athene gibt im Gericht ihre Stimme zu Gunsten des Orestes, auf ihre eigene mutterlose Geburt verweisend. — Unzweifelhaft wird hier von Aeschylos dasselbe Problem behandelt, das Plato vornimmt, die Mutter trage zum Wesen des Kindes nichts bei. Für das Kind ist die Mutter, wie für die Pflanze der Boden; ihr verdankt es die Ernährung, dem Vater aber das Dasein und die Beschaffenheit seines Wesens. Aber unrichtig, glauben wir, sei die Behauptung, wir sähen hier die werdende Agnation die sinkende Weiberlinie besiegen. Wir haben schon mehrmals die Bedeutung der Reflexionen über die zeugende Kraft für die Bestimmung der Verwandtschaft bestritten; wir suchen daher für die Schilderung des Dichters eine andere Welt von Gedanken und Vorstellungen. Das Weib spielte in der homerischen Gemeinschaft eine wirksamere Rolle, als ihr in der spätern griechischen Gemeinschaft gewährt wurde. Die Orestesmythe zeigt uns das geringe Ansehen, dessen das zur Säugamme seines Kindes herabgesunkene Weib geniesst. Zwischen Weiberlinie und Weiberansehen besteht aber ein Unterschied, welchen man nicht übersehen darf.

Was sonst als Beweise einer ursprünglichen Weiberlinie herangezogen worden ist, lohnt sich der Mühe kaum genauer zu erörtern. Polybius erzählt, dass bei den epizephyrischen Locrern aller Glanz und Ruhm der Abstammung von den Frauen und nicht von den Männern hergeleitet werde. Bachofen deutet diese Erzählung als ein sicheres Zeugniss, die Locrer haben die Weiberlinie gehabt.[1] Aber sehen wir die Sache näher an, so stellen sich viele Bedenklichkeiten ein. Bei den Locrern des

[1] Bachofen, Mutterrecht, S. VI u. 309.

Mutterlandes waren schon hundert Geschlechter ausgezeichnet, und die zum Opfer nach Ilium bestimmten Jungfrauen wurden aus ihnen gewählt. Von diesen Weibern zogen einige mit der Colonie aus, und deren Nachkommen wurde bis noch spät adelige Herkunft beigelegt. Wir haben somit in jener Erzählung gar kein Zeugniss einer Weiberlinie, d. h. wir können aus ihr nicht schliessen, dass zu irgendeiner Zeit die Herkunft gewohnheitsmässig von der Mutter abhängig war. Unter den Colonisten sind jene Frauen die vornehmsten gewesen; und wir haben gesehen, wie es nicht selten geschieht, dass die Herkunft des Kindes nach dem Vornehmern seiner Aeltern bestimmt wurde, wenn diese ungleicher Geburt waren.

Um den Zorn des Poseidon zu beschwichtigen, wurde zu Athen unter Cecrop's Regierung bestimmt, dass die Weiber ihr Stimmrecht in den öffentlichen Versammlungen verlieren, dass ihre Kinder nicht mehr der Mütter Namen erhalten und sie selbst nicht mehr Athenerinnen genannt werden sollten. Bachofen deutet dies auf eine frühere Weiberlinie.[1] Das Interesse muss sich hier um die zweite Bestimmung sammeln, dass die Kinder nicht mehr nach ihren Müttern benannt werden sollten. Diese Bestimmung setzt gar nicht voraus, dass die Kinder bis dahin nur nach den Müttern benannt wurden; sie kann nur darauf zu schliessen uns berechtigen, dass die Kinder auch den Namen ihrer Mutter erhalten konnten. Aber nur wenn der Name ausschliesslich von der Mutter hergenommen geworden wäre, würde das Dasein einer Weiberlinie aus jener Bestimmung erhellen.[2]

---

[1] Bachofen, Mutterrecht, S. 41.

[2] Auch den Gegensatz zwischen Patriciern und Plebejern hat man nicht verschmäht auszubeuten. „Einige sagen, sie sind Patricier genannt worden, weil sie Väter rechtmässiger Kinder waren; andere, weil sie ihre eigenen Väter angeben konnten, ein Vorzug, welchen nur wenige von denen, die zuerst in die Stadt zusammenflossen, hatten.“ (Plutarch, Ro-

Wir werden später viele Fragen, die für das Problem der Abstammungslinie von Belang sind, vorzunehmen haben; sie führen uns aber über den Rahmen dieses einzelnen Problems weit hinaus, und wir können sie daher nicht schon jetzt behandeln. Die grosse Einfachheit, womit unsere Erklärung von der Bestimmung der Verwandtschaft bei allen Stämmen des Erdballs durchzuführen gewesen ist; die Gleichförmigkeit, mit der wir dieselben Kräfte dieselben Wirkungen ausüben sahen, verbürgen uns, wenigstens vorläufig, die Richtigkeit unserer Auffassung. Die Verwandtschaftsbestimmung ist der Ausschlag eines Kampfes zwischen Clanen, und lehrt uns weiter gar nichts über das Verhältniss des Kindes zu den Aeltern. Die Wahl zwischen den zwei möglichen Linien entscheiden die durchgängige ökonomische Ordnung der Gemeinschaft und die räumliche Gruppirung der einzelnen Personen; von einem Einfluss etwaiger Reflexionen über das Zeugungsverhältniss ist aber nicht die geringste Spur zu finden.

---

mulus.) Ja auch, dass man bei dem plebejischen Feste für Ceres weder seinen Vater noch seinen Sohn nennen durfte, hat man als Spur einer Weiberlinie deuten wollen.

ZWEITER ABSCHNITT.

Die primitive Familie.

Die Ergebnisse des vorigen Abschnitts sind den sonst allgemein für richtig gehaltenen so rundweg entgegengesetzt, dass uns die grösstmögliche Behutsamkeit bei dem Sicherstellen unserer Bestimmungen Pflicht wird. Besonders scheint die geringfügige Rolle, die die Vorstellungen des Blutsverbandes und des Zeugungsverhältnisses zu spielen haben, allen bisherigen Annahmen zuwiderzulaufen. Das noch immer in den modernen Gemeinschaften so mächtige Band des Blutes und die Gemeinsamkeit der Abstammung, glaubte man, seien in den primitiven Zeiten von einer unwiderstehlichen Wirkung gewesen; sie allein seien mächtig genug, die sich sträubenden Elemente zu bewältigen und die sociale Entwickelung möglich zu machen. Die Blutrache, das zähe Zusammenhalten der Familiengruppe, die Todtenopfer, das Vererben des Gutes vom Erzeuger auf den Gezeugten, seien lauter Thatsachen, die uns lehrten, der Mittelpunkt des Vorstellungslebens des primitiven Bewusstseins sei das Blutsband. Um diesen festen Punkt hätten sich dann nach und nach alle die andern Vorstellungen gelagert, die jetzt den einen Menschen an den andern zu binden vermögen, und ihn seine Begierden denen des andern anpassen lehren. Man konnte

nicht umhin, hier und da zu bemerken, dass der Vater zu den Kindern in Verhältnissen steht, die einen bei weitem mehr rechtlichen als blutsverwandtschaftlichen Charakter tragen. Dies wurde aber der Beweis, dass die Vaterschaft sich erst später zu bethätigen anfange. Ursprünglich habe das Kind als mit der Mutter und nicht mit dem Vater durch das Blut verbunden gegolten. Wir haben aber gesehen, dass die Verwandtschaftsbestimmung nichts als eine Clanbestimmung ist und nothwendig einseitig wird, weil der Clan eine exclusive Gruppe bildet; mit der primitiven Organisation der Familie hatte sie nichts zu thun. Die Kräfte aber, die das Clanleben der Menschen beherrschen, werden auch das Leben in der Familie beeinflussen, und die Ordnung der primitiven Familie zeigt uns viele Besonderheiten, die wir nur auf diese Weise erklären können.

ERSTES KAPITEL.

Vater und Kind.

Das Verhältniss zum Kinde ist für jedes der Aeltern keineswegs ein gleiches, dass etwa die Mutter in den uterinen Gemeinschaften dieselbe Stellung einnehme wie der Vater in den agnatischen. Die Stellung der Mutter ist bei all ihrer hohen Bedeutung fast immer eine zurückgedrängte, und das Hauptinteresse sammelt sich um den Vater und sein Kind.

Mackenzie erzählt von den Knisteneaux, dass sie den Kindern sehr nachgiebig sind. Der Vater, obwohl er nie als Befehlender auftritt, ist immer bestrebt sie zu tüchtigen Kriegern und Jägern zu bilden; die Mutter sucht ebenfalls die Tochter in allem zu unterrichten, was sie nothwendig verstehen muss. Es scheint nicht,

als mache der Gatte irgendeinen Unterschied zwischen den Kindern seiner Frau, selbst wenn sie mit verschiedenen Vätern gezeugt wären. Illegitim sind nur die Kinder, deren Mutter noch nicht mit einem Manne als ihrem Gatten zusammengelebt. Keuschheit dünkt ihnen allem Anschein nach nicht als eine Tugend, und eheliche Treue ist ihnen keine Bedingung der häuslichen Glückseligkeit. Wenn es geschieht, dass die Untreue durch Abschneiden der Haare, oder durch Abbeissen der Nase, oder mit dem Tode bestraft wird, so ist die Ursache immer, dass die Frau ohne Zulassung des Mannes gehandelt hat; denn ein zeitweiliger gegenseitiger Wechsel von Weibern ist nicht ungewöhnlich, und die Gastfreiheit fordert, dass man dem Fremden dieselben anbietet. [1] Der Knisteneaux ist somit in seinem Verhältniss zu seinen Kindern nicht von Betrachtungen über die Wirklichkeit seiner Vaterschaft beeinflusst. Gewiss ist die Weiberlinie bei diesem Stamme zu Hause, und man möchte somit diese mit jenen losen Gewohnheiten in Verbindung bringen. Es wird aber nicht möglich sein, diese Anschauung zu vertheidigen, weil die genannten Gewohnheiten eine überaus weite Verbreitung haben und ohne Unterschied bei agnatischen wie bei uterinen Völkerschaften obwalten. Wir finden sie in Australien bei den von Eyre besuchten agnatischen Stämmen [2]; bei den Dieri und Wa-

---

[1] Mackenzie, S. XCVI.

[2] „Faemina sese per totam pene vitam prostituunt. Apud plurimos tribus juventutem utriusque sexus sine discrimine concumbere in usus est. Si juvenis forte indigenorum cœtum quendam in castris manentum adveniat ubi quaevis sit puella innupta, mos est, nocte veniente et cubantibus omnibus, illam ex loco exsurgere et juvenem accedentem cum illo per noctem manere unde in sedem propriam ante diem redit. Cui faemina sit, eam amicis parte libenter praebet, si in itinere sit, uxori in castris manenti aliquis ejus supplet ille vires. Advenis ex longinquae accidentibus faeminas ad tempus dare hospitis es boni judicatur. Viduis et faeminis jam

Imbio[1]; bei den Polynesiern[2], den Fidschianern[3] und Mikronesiern[4]; bei den Eskimos, Kamtschadalen, Tschuktschen, Mongolen und Tataren[5]; auf Ceylon[6], in Afrika[7] und in den beiden Hälften von Amerika.[8]

---

senescentibus saepe in id traditis, quam doque etiam invitis et insciis cognatis, adolescentes utuntur. Puellae tenerae a decimo primum anno, et pueri a decimo tertio vel quarto, inter se miscentur. Senioribus mos est si forte gentium plurium castra appropinquant viros noctu hinc inde transeuntes uxoribus alienis uti, et in sua castra ex utraque parte mane redire. Temporis quinetiam certis, machina quaedam ex ligno ad formam ovi facta, sacra et mystica quam faeminas aspicere haud licetam, decem plus minus uncias longa et quatuor lata insculpta ac figuris diversis ornata, et ultimam perforata partem ad longam (plerumque e crinibus humanis textam) inscrendam chordam cui nomen «Mooyumkarr» extra castra in gyprum versata, stridore magno e percusso sere facto, libertatem coeundi juventuti esse tum concessam omnibus indicat. Parentes saepe infantum viri uxorum quaestum corporum faciunt. In urbe Adelaide panis praemio parviant paucorum denariorum meretrices fieri eas libenter cogunt. Facile potest intelligi amorem inter nuptos vix posse esse grandum, quum omnia quae ad faeminas attinent, hominum arbitrio ordinentur et tanta sexuum societatis laxitas, et adolescentes quibus ita multae ardoris explendi dantur occasiones, haud magnopere uxores, nisi ut servas desideraturas." Eyre, II, 320. Vgl. Fison and Howitt, S. 202.

[1] Fison and Howitt, S. 205, 290.

[2] Waitz, VI, 130. Meinicke, II, 305. Varigny, S. 14. Freycinet, II, 587, 599.

[3] Williams, S. 147.

[4] Waitz, V², 106, 130. Chamisso, II, 209, 243.]

[5] Ross, S. 517. Klemm, Die Frauen, I, 52. Lesseps, Forster, IV, 214. Wood, S. 201. Lubbock, S. 117.

[6] Knox, S. 194. Percival, S. 177.

[7] Magyar, S. 282. Serpa Pinto, I, 62. Isert, S. 222. Munzinger, S. 525 u. s. w.

[8] von Martius, S. 121. Spix und Martius, II, 492, 825. Waitz, III, z. B. 111, 314, 388, 422. Gili, S. 293. Lubbock, S. 117. Herrera, S. 336. Falkner, S. 157. Vgl. auch von bei festlichen Zusammenkünften gebräuchlichen Ausschweifungen: Eskimos (Bastholm, I, 162), Abyssinier (Bruce, III, 303),

Es kann nicht anders sein, als dass, wo solche Gewohnheiten zu Hause sind, der wirkliche Vater schwerlich, ob überhaupt, nachweisbar ist. Etwas Sicheres lässt sich doch aus diesen Gewohnheiten allein von dem Verhältniss zwischen Vater und Kind nicht behaupten. Der Gesichtskreis des wilden Mannes ist eng, und Vorstellungen, die sich bei uns leicht verbinden, können in seinem Bewusstsein gleichgültig beieinander liegen. Wenn er dem Freunde oder dem Gast sein Weib preisgibt, denkt er nicht nothwendig an die Folgen, die daraus fliessen können; der Gedanke an das etwaige Kind geht nicht durch seinen Kopf, und dies geschieht möglicherweise auch später nicht. Dagegen tritt der Gedanke an die Zeugung in andern Gewohnheiten deutlich hervor.

Es wird von den Eskimos berichtet, sie sähen es gern, dass der Angekok mit ihren Weibern Umgang pflege, weil sie glauben dadurch Söhne zu erhalten, die alle andern übertreffen werden.[1] Von den Keiaz des Paropamissus wird Aehnliches erzählt.[2] Und von den Arabern heisst es: „Eine andere Heirath ist die, bei welcher der Mann zu seiner Frau zu der Zeit, wenn sie von der Menstruation befreit ist, sagt: Sende eine Botschaft an N. N. und ersuche ihn, mit dir Gemeinschaft zu haben! und sich von ihr absondert und sie nicht eher wieder berührt, als bis es klar geworden ist, dass sie von dem Manne, mit dem sie Gemeinschaft hatte, schwanger geworden ist. . . . Dies thut der Mann nur deshalb, um einen edeln Nachkommen zu haben.“[3] Solchen Thatsachen gegenüber steht man ganz rathlos, wenn man die Blutsfrage betont. Auf der einen Seite steht der zeugende Vater unzweideutig als derjenige, der die Eigenschaften des Kindes bestimmt; auf der

---

Californier (Venegas, S. 80) u. s. w. Auch Massageten (Strabo, XI, 942), Troglodyten (Strabo, XVI, 1404). Vgl. auch Rom. Plutarch, Vergleichung des Lykurgus mit dem Numa.

[1] Bastholm, I, 162.

[2] Latham, II, 246.

[3] Wilken, S. 26.

andern Seite aber gibt die blosse Zeugung keine Rechte, und man trägt gar kein Bedenken, sich Vater eines Kindes zu nennen, von dem man mit voller Sicherheit weiss, dass es von einem andern gezeugt worden.

Als ein sehr charakteristisches Beispiel dieser doppelten Betrachtung der Vaterschaft wünschen wir die als „Jus primae noctis" bekannte Sitte zu erwähnen. Man versteht unter derselben gewöhnlich das Recht des Feudalherrn, die erste Nacht bei der Braut eines seiner Unterthanen zu schlafen; dem weitern Begriffe nach umfasst „Jus primae noctis" alle die Gewohnheiten, denen zufolge andere als der Bräutigam, sei es ein einzelner oder mehrere Personen, die erste Nacht mit der Braut zubringen dürfen. Neuerdings hat Karl Schmidt („Jus primae noctis", 1881) diesen Gegenstand sehr gründlich und scharfsinnig untersucht und ist zu dem Resultat gekommen, dass es nicht zu beweisen sei, ein Recht, d. h. ein rechtlicher Anspruch der ersten Nacht habe jemals oder irgendwo, in Europa oder wo sonst existirt. Die Sitte ist ausgeübt worden, bisweilen als ein Misbrauch der Uebermacht, bisweilen aus andern und bessern Gründen, niemals aber als ein Recht, das eventuell vor Gericht procedirt werden konnte; und es spricht nicht zu Gunsten des Herrn Giraud-Teulon, dass er gesteht, in dem Buche Schmidt's die Gründe der Skepsis desselben, sowie eine Erklärung der geläufigen Traditionen des genannten Rechtes vergebens gesucht zu haben.[1] Schmidt will nicht die Thatsache verneinen, sondern sucht nur die scharfe Grenzlinie zwischen Recht und Macht, die man so lange vernachlässigte, einzuhalten. Er lenkt mit Worten, die Giraud-Teulon selbst, obwol ungenau, citirt, die Aufmerksamkeit darauf hin, dass die Verbindung zwischen Jus primae noctis und der Hypothese von einer ursprünglichen Promiscuität nichts weniger als unzweifelhaft sei. An und für sich schwebe die genannte Hypothese so in der Luft und sei so un-

[1] Giraud-Teulon, S. 39 Anm.

sicher, dass sie alle nur aufzubringenden Beweise nöthig habe, und auf keine Weise als Basis weiterer Deductionen dienen könne. Jus primae noctis müsse historisch erwiesen werden und dürfe nicht aus einer etwa anzunehmenden Promiscuität gefolgert werden. Und weiter, schreibt Schmidt, wäre dieses Recht ein sicher erwiesenes, in welcher Verbindung wäre es denn mit der Promiscuität, dem Rechte aller zu allen, zu bringen? Wie sei es zu verstehen, dass ein Volk, das in Promiscuität, in geschlechtlicher Gemeinschaft lebte, diese gegen das Alleinrecht des Herrn an alle Weiber vertauscht, oder dass der Herr sein unumschränktes Recht auf die Hochzeitsnacht beschränkt hätte. Soweit wir das Vermögen besitzen, uns den Gedankengang primitiver Menschen vorzuführen, müssen wir annehmen, dass die Wilden entweder roh genug seien, um jederzeit ihre Frauen dem Belieben des Häuptlings zu überlassen, oder Gesittung genug haben, um sich den Eingriff in ihre ehelichen Rechte überhaupt, und insbesondere auch für die Hochzeitsnacht zu verbitten.[1] Es geschieht auf andern Gebieten gewöhnlich, dass allgemein übliche Gewohnheiten auszusterben anfangen, indem sie auf besondere Gelegenheiten beschränkt werden. Müssen wir somit die Beweisführung Schmidt's in dieser Beziehung zur Seite schieben, als nicht durchaus zutreffend, so steht dafür sein Hauptargument um desto fester: Jus primae noctis muss als ein Recht historisch ermittelt werden, bevor wir ihm Glauben schenken.

Dass der Feudalherr im Mittelalter sich die Hochzeitsnacht anzueignen versuchen mochte, versteht das moderne Bewusstsein ohne Mühe. Man vergisst aber nur zu leicht, dass eine derartige Pikanterie unter Wilden nicht zu verstehen wäre. Eine so ungesittete Gewohnheit setzt eine nicht geringe Gesittung voraus, denn wie wäre ihre Entstehung zu erklären bei einem Volke, dessen unverheirathete Mädchen von Hand zu Hand

[1] Schmidt, S. 41.

gehen? Wenn wir das Jus primae noctis bei ungesitteten Völkern finden[1], ist gewiss von einem Rechte nicht die Rede; vielmehr erweist der Häuptling dem Bräutigam einen Dienst, wenn er die Braut beschläft.[2] Es wird durch den Beischlaf des Häuptlings oder des Priesters die Ehe gleichsam besonders geweiht und dem Ehepaare ein zahlreiches und ausgezeichnetes Geschlecht versprochen. An der Malabarküste z. B. muss der Bräutigam für geleisteten Beischlaf bezahlen.[3] Die Sitte wurzelt demnach in denselben Vorstellungen, die den Eskimo bewogen, dem Angekok sein Weib zuzuführen, und mit Vorstellungen von dem Werth der Freundschaft verbunden wird ganz leicht die Sitte erklärt, die von dem Bräutigam noch unberührte Braut den Hochzeitsgästen preiszugeben.[4]

Durch diese Thatsachen wird ein scharfes Licht auf das Band zwischen Vater und Kind geworfen; ein langer Weg muss zurückgelegt worden sein, bis dieses Band wie von uns aufgefasst wurde. Vater und Kind erscheinen als zwei rechtlich zusammengeknüpfte Personen, von denen der eine in der Regel, aber nicht nothwendig, den andern gezeugt haben mag. Neben diesem rechtlichen Verhältniss und dem Strome von Vorstellungen, die es hervorruft, läuft das Bewusstsein von dem Einfluss des zeugenden Vaters auf den Charakter des Kindes; und es kann nicht anders sein, als dass diese beiden Gruppen von Vorstellungen zu seiner Zeit sich miteinander verbinden werden, obwol sie ursprünglich vollständig getrennt sind. Wir geben noch einige Curiosa über diesen Gegenstand.

---

[1] Azara, II, 141. Spix und Martius, II, 574; III, 1189, 1211. Herrera, S. 336. Garcilasso, S. 31. Waitz, V[2], 111. Bei Schmidt viele Beispiele.

[2] Schmidt, S. 216, 309, 366.

[3] Ebend., S. 313, 358.

[4] Balearen (Bachofen, Mutterrecht, S. 12), Nasamoner (Herodot, IV, Kap. 172), Schmidt, S. 38.

Die Liburner haben ihre Frauen gemeinschaftlich und ziehen alle Kinder bis zum fünften Altersjahre gemeinschaftlich auf. Im sechsten versammeln sie dieselben, suchen die Aehnlichkeiten mit den Männern aus und theilen danach jedes seinem Vater zu. Wer so von der Mutter einen Knaben erhält, der betrachtet ihn als seinen Sohn.[1] Bei den Arabern kommt die Sitte vor, dass bisweilen mehrere, bis zehn Männer, sich um ein Weib vereinigen; sie bestimmt später, welchem von diesen das Kind gehören soll; oder die Verbundenen lassen auch das Weib am Allfahrwege das Zelt aufschlagen, wo dann jeder Beliebige, nur nicht sie selbst, bei ihr Zutritt hat. Das Kind wird von „Sachverständigen" einem unter den Verbundenen, von denen keiner der Vater ist, als eigenes Kind zugetheilt.[2] Wenn der Hindu heirathet, werden alle vom Weibe bisher geborenen Kinder die seinigen, und in Pakpatan (Satledsch) werden die Kinder, die ein geflüchtetes entführtes Weib während seiner Abwesenheit, die bis auf zehn Jahre sich erstrecken mag, geboren hat, zwischen dem Gatten und dem Liebhaber getheilt.[3] Wenn auf den Marianen ein getrenntes Weib oder ein Mädchen, welche Kinder haben, sich verheirathen, wird der Gatte als deren Vater (véritable père) betrachtet.[4]

Dass das Blutsverhältniss für die rechtliche Ordnung zwischen Vater und Sohn belanglos ist, deutet nicht auf Promiscuität und Weiberlinie. Wäre jemals die Weiberlinie, d. h. die mütterliche Rechtsordnung, aus der alleinigen Anerkennung des mütterlichen Blutbandes entsprungen, dann würde hierdurch der Satz ausgesprochen sein, dass die Rechtsordnung dem Zeugungsverhältnisse nachgebildet werde. Aber dann müsste auch

---

[1] Bachofen, Mutterrecht, S. 20. Ebenso die Auseusen (Herodot, IV, Kap. 180).
[2] Wilken, S. 26.
[3] Wade, Journal of As. Soc. of Bengal, VI (1837), S. 196.
[4] Freycinet, Bd. II, Thl. I, S. 476.

das Vaterthum schon während seines Werdens dieselbe Bestrebung zeigen, und eben nicht sich den Sieg erringen als eine nur rechtliche und dem Blutsverhältnisse gegenüber durchaus gleichgültige Ordnung.

ZWEITES KAPITEL.

Polyandrie.

Ganz dieselben Züge treten uns aus der äussern Form der Ehe entgegen; und die Untersuchungen, die wir jetzt anstellen sollen, werden das im vorigen Kapitel Dargelegte ergänzen und uns um einen guten Schritt weiterführen.

MacLennan glaubt, nichts habe die Entwickelung der Familie so sehr beeinflusst wie die Polyandrie. Die Polyandrie, glaubt dieser Gelehrte, sei in allen Gemeinschaften die erste Stufe des Fortschreitens gewesen, die nothwendig zurückgelegt werden müsse, um von der Promiscuität zu der monogamen Ehe zu gelangen. Nur die Polyandrie mache dieses Fortschreiten möglich, und nur als eine solche Stufe werde sie selbst erklärlich. Die Forschungen und die Theorie MacLennan's erfreuen sich eines grossen und in vielen Beziehungen auch wohlverdienten Ansehens; denn wenn auch seine Auffassung der Polyandrie nicht durchzudringen vermocht hat, und auch als eine zu lose gebaute Theorie nicht durchzudringen verdient, leuchtet doch so viel gesunder Verstand und eine so grosse Anschaulichkeit aus allem, was er vorführt heraus, dass kaum irgendein anderer Schriftsteller uns eine gleiche Belehrung verschafft. Bleibt auch der schliessliche Werth seiner Gedanken nichtig, so wird sich doch eine eingehende kritische Erörterung derselben lohnen.

Die Menschen, behauptet MacLennan, haben ursprünglich in Horden gelebt, die einerseits sich mit andern häufig stritten, andererseits infolge innerer Streitigkeiten in kleinere Horden zerfielen. Diese letztern Streitigkeiten seien gewiss gewöhnlich wegen der Weiber angefacht worden, und haben wahrscheinlich zwischen Gruppen der Horde und nicht zwischen Individuen stattgefunden; der Einzelne sei somit in die Promiscuität gedrängt worden, unvermögend für sich allein ein Weib zu entführen, sich zu isoliren und eine Familie zu gründen.[1]

Die Horden, behauptet MacLennan weiter, üben in ausgedehntem Maasse den Kindermord aus, und es werden gewöhnlich die Mädchen getödtet, da die Weiber für eine Schwäche des Stammes gelten. Eine solche Gewohnheit mache die Weiber sparsam und führe sowol zu Polyandrie innerhalb des Stammes als zum Einfangen fremder Weiber.[2] Während die letztgenannte Sitte die Exogamie und das in den Hochzeitsfeiern so vieler Völker vorhandene Raubsymbol schaffe, lebe die Polyandrie ihr eigenes Leben, der Keim für die geregelten Eheformen späterer Zeiten. Sie sei die erste schwache Begrenzung der Promiscuität, und werde ins Dasein gerufen, sobald der Weibermangel eine Gruppirung der Geschlechter nothwendig gemacht habe. Das Bild dieser ersten Gruppirung sucht MacLennan bei den oben von uns geschilderten Nairs; ein Weib lebt bei ihnen mit mehrern, einander ganz fremden Männern, die zugleich bei mehr als einem Weibe Zutritt haben.[3] Ein Schritt weiter vorwärts, fährt MacLennan fort, werde dadurch gethan, dass das Weib noch immer bei den Ihrigen verbleibe, aber doch nicht mehr unter dem mütterlichen Dache weile, sondern für sich selbst ein Häuschen bekommen habe, wo sie sich mit ihren Liebhabern um-

[1] MacLennan, Studies, S. 131, 134 fg.; s. u. Anm. 31.
[2] Ebend., S. 111.
[3] Ebend., S. 142 fg.

gebe.[1] Der nächste Schritt von hier aus bilde die Uebersiedelung des Weibes in das Haus ihrer Gatten, d. h. sie werde aus der mütterlichen Wohnung weggeführt, um gemeinschaftliche Gattin eines Brüderkreises zu werden. Auf den beiden erstern Stufen sei die Weiberlinie nothwendig, weil der Vater nicht zu ermitteln sei; auf der letztern Stufe aber möge die Vaterlinie durchzubrechen anfangen, weil die Gatten hier Gebrüder seien und somit das väterliche Blut, wenn auch noch immer nicht der individuelle Vater, zu ermitteln sei. Diese Veränderung scheint MacLennan doch nur in zweiter Reihe aus Reflexionen über die Vaterschaft zu erklären; wichtiger scheint ihm der Umstand zu sein, dass jetzt, wo das Weib im fremden Hause verweilt, der bisher befolgte Erbgang in Weiberlinie nicht mehr das Eigenthum für die Familie bewahren, sondern ein allgemeines Vertuschen der Familienvermögen herbeiführen würde.[2] Schon auf den frühern Stufen sei es dem Manne, der besondere Gründe, sich als den Vater eines gegebenen Kindes anzusehen hätte, möglich gewesen, seinem Sohne das Erbe zuzuwenden und den Schwestersohn auszuschliessen, indem es ihm freigestanden habe, dem Sohne vor seinem Tode so viel als möglich zu geben. Wenn dieser Versuch irgendeine grössere Rolle in der Geschichte gespielt hat, müssen wir gestehen, dass die Reflexionen über die Zeugung das Entscheidende gewesen und die Rücksichten auf das Vermögen nur die Folgen, nicht die Ursachen. In seiner letzten Schrift will MacLennan neben den Rücksichten auf das Vermögen auch die Todtenweihung als ein Mittel betrachtet wissen, die Vaterlinie einzuführen, nachdem die Vaterschaft physisch sicher geworden. Durch diese Weihung werde das Kind, oder die Mutter und mit ihr das Kind, dem väterlichen Clan

[1] MacLennan, Studies, S. 152.

[2] Ebend., S. 154. Solche Verhältnisse sind doch zu finden, wie oben erwähnt. Buchanan, II, 513; III, 16 u. s. w.

einverleibt.[1] Es ergibt sich also, dass wenn auch Mac Lennan die ökonomischen Interessen den letzten Stoss zur Einführung der Vaterlinie geben lässt, so meint er doch, der Wunsch dieser rechtlichen Ordnung sei den Vorstellungen der zeugenden Vaterschaft entsprossen. Ursprünglich, glaubt er, haben die Menschen gar keine Vorstellungen von Verwandtschaft gehabt, wenn sie auch immer von sympathischen Gefühlen aneinander angezogen gewesen seien. Zuerst seien die Personen der Gruppe und nicht einer andern Person zugezählt worden, und die erste Vorstellung von Verwandtschaft habe die Menschen nicht als verschiedenen Familien angehörend, sondern als Gebrüder hingestellt. Das Blutsband, welches zuerst in die Augen springe, das Band zwischen Mutter und Kind, habe die Kinder derselben Mutter zu Blutsverwandten gemacht; und wenn die Vaterschaft eine von Anfang an ebenso sichere wie die Mutterschaft gewesen wäre, würde es zu erwarten sein, sie hätte bald nach der Mutterschaft Anerkennung gefunden.[2] Die Kraft dieser Vorstellungen des Blutsbandes sei so gross gewesen, dass sie das Stammgefühl überwunden habe. Der Stamm könne seine Gleichförmigkeit nur so lange bewahren, als die Kinder, die die von aussen geraubten Weiber gebären, dem Stamme und nicht der Mutter zugezählt werden.[3]

Die verschiedenen in dieser Theorie enthaltenen Punkte werden wir in der Folge alle beleuchten; für jetzt begnügen wir uns, das auf die Polyandrie Bezügliche vorzuführen.

Dass die Stämme, die den Kindermord betreiben, vorzüglich die Mädchen umbringen, ist nicht zu beweisen. Lubbock und Darwin stellen diese Frage als eine offene hin[4]; Giraud-Teulon dagegen behauptet entschieden, es

[1] MacLennan, Patr. Th., Kap. XIII.
[2] Ders., Studies, S. 121, 124; s. u. Anm. 32.
[3] Ebend., S. 184; s. u. Anm. 33.
[4] Lubbock, Les origines, S. 123. Darwin, Descent of man, II, 364.

seien keine Motive vorhanden, die Mädchen mehr als die Knaben zu tödten; das Weib sei die Haushälterin des Stammes und sehr nützlich.[1] Dazu stellt er, mit Spencer einverstanden, die Behauptung auf, die Polyandrie sei gar nicht die nothwendige Folge eines vorherrschenden Mädchenmordens; denn viele Männer finden in den primitiven Gemeinschaften einen gewaltsamen Tod, und das respective Gleichgewicht der Geschlechter könne sich somit von selbst wiederherstellen.[2] Treffend ist die Bemerkung Spencer's, dass wenn alle Stämme die Mädchen tödteten, dem entstandenen Weibermangel nicht durch Einfangen von aussen abzuhelfen sein würde.[3] Wir fügen diesen Bemerkungen noch hinzu, man könne mit der Annahme nicht durchkommen, dass einige Stämme die Mädchen umbringen, andere nicht, und dass die erstern sich durch Raub von den letztern rekrutiren. Der Beweggrund des Weibermordes, meint man, sei die Furcht, ein Gegenstand der Raubsucht anderer Stämme zu werden; es muss dann angenommen werden, dass der Stamm, welcher seine Weiber bewahre, ein ziemlich starker sei; die weiberlosen Stämme werden somit in keiner bedeutenden Ausdehnung dessen Weiber rauben können. Sonderbar erscheint es auch: aus Furcht die Mädchen zu tödten und doch die Anzahl der Weiber durch Raub von aussen zu vermehren suchen.

Alles dies trifft doch nicht den Hauptpunkt der Mac Lennan'schen Theorie. Dieser Hauptpunkt ist folgender. Der Weibermangel enthält nichts, was in einer an Promiscuität gewöhnten Gemeinschaft zur Polyandrie führen könnte; im Gegentheil muss die geringe Anzahl die Begrenzung der Promiscuität beschwerlicher machen. Die Promiscuität ist insoweit immer Polyandrie, als das Weib mehr als einen Liebhaber zugleich hat, und dieser Charakter wird gewiss durch einen etwaigen Mangel an

---

[1] Giraud-Teulon, S. 115.
[2] Spencer, Principles of Soc., S. 646.
[3] Ebend., S. 648. Giraud-Teulon, S. 113.

Weibern eher gefördert als gehemmt. Die Ehe, d. h. die ausschliessliche Besitznehmung eines Weibes durch einen oder mehrere Männer, wird durch die grösstmögliche Anzahl der Weiber erleichtert, weil die Begierden der Männer dann weniger nothwendig und weniger gewaltsam zusammenstossen. Es wird somit unumgänglich, andere Gründe als den Weibermangel für den Uebergang von Promiscuität zu Polyandrie zu suchen.

Die Grundannahme der MacLennan'schen Theorie ist die Promiscuität der primitiven Gemeinschaft; und zu dieser Annahme kommt noch die weitere, dass das Kind mit der Mutter blutverbunden ist, während die Unsicherheit der Vaterschaft kein Vaterthum aufkommen lässt. Diese Annahmen scheinen MacLennan so selbstverständlich, dass er nicht um die Beweise besorgt ist. Wir haben den Irrthum dieser Annahme kennen gelernt, und stellen daher die Fragen auf: ob in der Polyandrie ein Beweis für die Promiscuität zu finden sei; und ob die Polyandrie eine allgemein verbreitete gewesen sei, und sich durch die von MacLennan angegebenen Stufen entwickelt habe. Als Beweise der Polyandrie gelten Mac Lennan das Levirat, die Niyoga und das Brüdererben; wo diese sich finden, soll zu irgendeiner Zeit auch Polyandrie vorgekommen sein. So ausschliesslich hat Mac Lennan sich gegen diesen Punkt gewendet, dass ihm fast gänzlich der Anfangspunkt, die Promiscuität entschwunden. Und so zeigt es sich, dass die Annahme der Promiscuität nur als Basis der Polyandrie einen wesentlichen Bestandtheil der MacLennan'schen Theorie ausmacht; es wird aber eben darum nur noch nöthiger, dass in der Polyandrie unzweideutige Andeutungen der Promiscuität vorhanden sind.

Dass dies nun nicht mit dem Nairtypus der Fall ist, haben wir oben erwiesen. Dieser Typus ist selbst der Typus eines Lebens der Promiscuität, er ist aber gewiss nicht als eine primitive Form zu verstehen, sondern vielmehr als eine extreme. Wäre ein Unterschied der beiden Formen zu nennen, so würde derselbe der nur

quantitative sein, dass das Nairweib nur 2—12 Männer auf einmal als Liebhaber hat; die Grenze der Freiheit geschlechtlichen Umgangs ist doch weniger eine rechtliche als eine aus der Natur der Sache selbst fliessende, factische. Wäre es möglich, mit MacLennan das Nairenthum als die primitive ganz schwache Begrenzung der vollständigen Promiscuität zu betrachten, dann würden wir gestehen müssen, seine Theorie sei eine sehr schöne und gelungene apriorische Construction. Nichts wäre natürlicher, als die Umbildung der so gegebenen quantitativen Begrenzung in eine qualitative, wie sie in der Polyandrie der Tibetaner uns entgegentritt, wo das Weib nicht an eine bestimmte Anzahl, sondern an eine bestimmte Gruppe, d. h. an mehrere Brüder gebunden ist. Alles hängt aber davon ab, ob die Erfahrung den apriorischen Schluss rechtfertige, dass in der tibetanischen Polyandrie Andeutungen vorhanden seien, welche die Promiscuität und die Nairpolyandrie als ihre regelmässigen und nothwendigen Vorstufen darstellen.

Die tibetanische Polyandrie wird uns folgendermaassen beschrieben: „Wenn der älteste Sohn heirathet, geht das väterliche Vermögen zu ihm über und er hat von jetzt ab die Pflicht für die Aeltern zu sorgen. Sie mögen mit dem Sohne auch künftig leben, wenn er und sein Weib es so wünschen; wenn nicht, gibt er ihnen eine Wohnung für sie selbst. Der jüngere Sohn wird gewöhnlich ein Lama. Sind mehrere Brüder vorhanden und gefällt ihnen die Ordnung, mögen sie Nebenmänner der ältesten Frau werden: alle Kinder werden aber als dem Haupte der Familie angehörend betrachtet. Die jüngern Brüder haben keine Autorität, sie dienen dem ältesten als dessen Knechte, der sie nach Belieben vor die Thür setzen darf, ohne dass ihm daraus eine Pflicht sie zu versorgen erwächst. Bei dem Tode des ältesten Bruders erbt der nächste Bruder sein Vermögen, seine Macht und seine Witwe.“[1] „Diese Weise, zusammen zu

[1] Moorcraft, I, 321.

leben, ist an die untere Klasse des Volkes nicht gebunden, sie wird häufig in den reichsten Familien gefunden.“ [1] „Die Kunawars betrieben alle die Polyandrie, d. h. jedes Haus oder jede Familie hat nicht mehr als eine Frau, die vorzüglich als die Frau des ältesten Bruders gilt.“ [2] Cunningham beschreibt die Ordnung etwas anders als Moorcraft, der Vater trete bei der Heirath des Sohnes nicht zurück, und die jüngern Brüder haben das Recht ihren Antheil des Erbguts zu verlangen, wenn sie für sich zu bauen wünschen [3]; aber diese letztere Ordnung sei, wie wir in Indien gelernt haben, als eine blosse Varietät der Eigenthumsordnung der ungetrennten Familiengruppe aufzufassen.

Der Charakter der Polyandrie fügt sich in jeder Beziehung dieser Organisation der ungetrennten Familiengruppe. Der älteste Bruder repräsentirt in allem die Familie, und auch MacLennan will in dieser Machtstellung den Grund finden, dass die Kinder vorzugsweise ihm zugezählt werden. Ich kann aber nicht einsehen, warum dieselbe Machtstellung nicht auch das gegenseitige Verhältniss der Brüder in ihrer Eigenschaft als Gatten beeinflusst hätte. Aus den angeführten Berichten erhellt, dass streng genommen nur der älteste Bruder sich verheirathet, während die jüngern nicht Ehemänner, sondern nur vorzugsweise gestattete Liebhaber sind. Nichts deutet darauf hin, dass der Brüderkreis als solcher ein Weib gemeinschaftlich nähme, d. h. dass die Ehe ein Act der gesammten Corporation sei. Wer von der Ursprünglichkeit der Promiscuität ausgeht, muss zu erklären verstehen, wie das Recht des Weibes, jedem beliebigen Mann ihre Gunst zu gewähren, der Pflicht, sich mit den Brüdern der Familiengruppe zu begnügen, gewichen sei. In den Thatsachen selbst ist ein solches

[1] Turner, S. 349.
[2] Cunningham, Journal of As. Soc. of Bengal (1844), Bd. XIII, Thl. I, S. 178.
[3] Ebend., S. 203.

Problem aber gar nicht enthalten, sondern ein ganz anderes: wodurch nämlich könnte die Eheverbindung das Recht des Weibes an einen Mann zu mehrern erweitert haben? Die Ursachen liegen desto mehr auf der Hand, da wir schon wissen, dass das Preisgeben der Frau ein natürlicher Ausdruck freundschaftlicher Gefühle des primitiven Menschen ist; und da es sich von selbst versteht, dass wenn eine ungetrennte Familiengruppe aus irgendeinem Grunde den Wunsch hegt, nicht mehr als eine Hausfrau zu haben, keine Wahl bleibt: entweder darf nur einer von den männlichen Mitgliedern des Hauses sich verheirathen, während die andern in Cölibat leben oder illegitime Verbindungen ausserhalb des Hauses unterhalten, — oder die Hausfrau wird allen gemeinsam.

In einigen Gegenden gibt sich das Vorrecht des ältesten Bruders zum Heirathen sehr charakteristisch zu erkennen. Butler erzählt, dass der jüngere Bruder in Assam nicht vor dem ältern heirathen dürfe, wenn nicht dieser seine Erlaubniss schriftlich gebe; nachher dürfe der ältere Bruder nicht mehr selbst heirathen, er habe aller weltlichen Verbindung entsagt; und sollte er trotzdem doch später heirathen, so würde er gewöhnlich wie ein Verbannter gescheut werden.[1] Die Brahmanen der Malabarküste fürchten durch zu zahlreiche Ehen ihres Ansehens verlustig zu werden, und die jüngern Brüder heirathen daher nur selten, sondern leben als bevorzugte Liebhaber der Nairfrauen.[2] In Tibet sind Gründe genug vorhanden, die eine Begrenzung der Eheschliessungen wünschenswerth machen. Der unfruchtbare Boden erzeugt Furcht vor einer zu rasch anwachsenden Bevölkerung; während der Abwesenheit des Mannes geniesst das Weib bessern Schutz, wenn sie mehr als einen Gatten hat; wenn mehrere sich daran betheiligen,

[1] Butler, S. 227. Vgl. Marauhas. Spix und Martius, III, 1185.
[2] Buchanan, II, 425. Duncan, As. Res., 1798, V, 13.

geniessen die Kinder auch einer bessern Pflege.[1] Der jüngere Bruder kann nicht wie der Brahmane zu Malabar ausserhalb des Hauses Ersatz suchen, denn er müsste dann das Weib und sein Kind ernähren oder auch der Familie eine Geldbusse bezahlen.[2] Die Polyandrie wird somit die nothwendige Folge der Begrenzung der Heirathsfreiheit. Für Spencer sind die angeführten Gründe nicht Gründe der Entstehung der Polyandrie, sondern nur ihres fortdauernden Bestehens; der Entstehungsgrund ist nach ihm die allgemein auftauchende Begrenzung der Promiscuität.[3] Besonders die Armuth will Spencer nicht als wirkende Ursache ansehen, weil wir in Ceylon die Polyandrie bei den Vornehmen, nicht bei dem gemeinen Volke finden.[4] Ich begreife aber nicht, warum wir überall genau dieselben Gründe vermuthen sollen. Die Brüderpolyandrie entsteht in einer ungetrennten Familiengruppe unter dem Drucke bald dieser, bald jener Umstände; dass unter diesen die ökonomischen Interessen eine hervorragende Rolle spielen, ist nicht zu bezweifeln. Von den Shinar (Tiar) heisst es, dass die wohlhabendern jeder eine Frau für sich nehmen, dass aber die ärmern sich mit einer Frau für jeden Brüderkreis begnügen.[5] Auch in Sparta geschah es, dass Brüder, deren Vermögen zum Bezahlen der Abgaben für die gemeinsamen Mahlzeiten eben zureichte, sich mit einer Frau begnügten.[6] Auch passirte es hier, dass der Ehemann einen tapfern und angesehenen Freund ersuchte, bei seiner Frau zu schlafen.[7]

Bei den Koloschen hatte der Mann einen Stellvertreter,

---

[1] Spencer, Princ. of Soc., S. 677 fg.
[2] Cunningham, Journal As. Soc. of Bengal, 1844, Bd. XIII, 1, 204.
[3] Spencer, Princ. of Soc., S. 675.
[4] Knox, S. 197.
[5] Buchanan, II, 416.
[6] Schömann, S. 140. Bachofen, S. 198.
[7] Grote, I, 609. Plutarch, Vergleichung des Lykurgus mit dem Numa.

dem es oblag, während der Abwesenheit des Mannes Frau und Haus zu beschützen.[1] Ebenso auf den Aleuten.[2] Bei den Eskimos, erzählt Ross, hat, wenn sie keine Kinder bekommen, der Mann das Recht, sich eine Nebenfrau, die Frau sich einen Nebenmann zu nehmen.[3] In diesen Fällen können wir über die wirkenden Motive nicht in Zweifel sein.

Auf Nukuhiva, Marquesas, wo ein grosser Mangel an Weibern ist, leben die Weiber, besonders aber die vornehmen, gewöhnlich in Polyandrie; doch ist nur der erste Mann als Ehemann zu betrachten, die spätern sind nur Liebhaber.[4]

Bei den Arabern fanden sich, nach Strabo, Verhältnisse, die den tibetanischen ähnlich sind. „Die Brüder werden höher geschätzt als die Kinder. Nach der Erstgeburt richten sich Herrschaft im Geschlecht und andern Würden. Alle Blutsverwandten haben gemeinsamen Besitz. Herrscher aber ist der Aelteste. Eine Frau haben alle. Wer zuerst kommt, geht hinein und wohnt ihr bei. Er lässt seinen Stab vor der Thür stehen; denn alle pflegen Stöcke zu tragen. Des Nachts weilt sie bei dem Aeltesten. So sind alle untereinander Brüder. Sie wohnen auch ihren Müttern bei. Auf dem Ehebruch steht der Tod. Ehebrecher ist der eines andern Geschlechts.“[5] Dass das Weib des Nachts bei dem Aeltesten weilt, zeigt uns unverkennbar, dass dieser als der eigentliche Ehemann gilt. Noch jetzt leben die arabischen Weiber, wenn sie verheirathet sind, sehr unkeusch, während sie vor der Ehe sehr keusch sind.[6]

Eine andere Form der Polyandrie ist die, wo sich

---

[1] Waitz, III, 328.
[2] Ebend., S. 308.
[3] Ross, Entdeckungsreise, S. 72. Avanos und Maypures. Humboldt und Bonpland, IV, 477.
[4] Waitz, VI, 128.
[5] Strabo, 16, S. 783.
[6] Burkhardt, S. 110. Munzinger, S. 326.

mehrere Brüder mit mehrern Schwestern gemeinschaftlich verbinden. Sie wurde von Cäsar unter den Briten gefunden.[1] Dargun hebt mit vielem Scharfsinn hervor, dass wenn die Arier, nach den Resultaten der Sprachforschung, vor der Trennung in monogamer Ehe lebten, die britische Polyandrie in spätern Zeiten entstanden sein muss, und da diese Consequenz ihm absurd scheint, verwirft er die monogame Ehe der Arier.[2] Wir können ihm hier wie sonst nicht folgen. Cäsar's Bericht wird uns im Gegentheil eine Bestätigung, dass die Brüderpolyandrie in der ungetrennten Familiengruppe entsteht nicht als eine Lockerheit des ehelichen Bandes, sondern als ein Ausdruck des Communismus, der dieser Organisation eigenthümlich ist; bald dieser, bald jener Grund bringt ihn auch auf dem Gebiete der Ehe zum Durchbruch. Die Gleichgültigkeit gegen die zeugende Vaterschaft ermöglicht die Polyandrie, ohne das Verhältniss zwischen Vater und Kind aufzuheben. Wie Hearn die Wahrheit von Cäsar's Bericht zu bezweifeln, finde ich keinen Grund.[3]

Bei den Todas[4] können wir diese Form der Polyandrie in vollem Leben, mit der Anerkennung der juridischen Vaterschaft verbunden, noch immer schauen. Nach seinen wesentlichsten Zügen ist der gewöhnliche Dorf- und Familiencommunismus in Rücksicht auf Eigenthum bei diesem Volke zu Hause. In der Regel leben die Brüder miteinander, und dem ältesten Bruder gehört das Vorrecht, seine Frau, sobald er das Mannesalter

---

[1] Uxores habent deni duodenique inter se communes, et maxime fratres cum fratribus, parentesque cum liberis. Sed si qui sunt ex his nati, eorum habentur liberi, a quibus primum virgines quaeque deductae sunt. Cäsar, De bello gall., 5, 14. Vgl. Dio, Von Picten: Caledonen und Maeaten.

[2] Dargun, S. 130.

[3] Hearn, S. 150.

[4] Nach Spencer's Descr. Soc. Vgl. Wilks, I, 54, Anm. Hierher gehören vielleicht die Agathyrsen. Herodot, IV, Kap. 104.

erreicht, zu wählen. Die übrigen Brüder nehmen doch mit ihm einen Antheil an den Hochzeitsceremonien, und sie werden, je nachdem sie erwachsen, als ihre Gatten von ihr empfangen. Hat das Weib Schwestern, so werden diese, je nachdem sie mannbar werden, ohne weitere Ceremonien Weiber der Brüder. Wir sehen somit hier einfach Hausstand sich mit Hausstand verbinden. — Die Kinder werden unter den Brüdern so vertheilt, dass der älteste Bruder das älteste Kind nimmt, der nächste das nächste u. s. w. Hat ein Mann keine Kinder, so wird er verspottet und verachtet, und er sieht es daher gern, wenn das Weib dem Mangel mit Beihülfe fremder Männer abzuhelfen versucht. Unzweifelhaft leben die Todas gänzlich gleichgültig gegen die Wirklichkeit der Vaterschaft. Jetzt ist ihnen die Polyandrie eine Nothwendigkeit, weil sie gewöhnlich die neugeborenen Mädchen tödten und Mangel an Weibern haben; die Frage ist aber, ob die Polyandrie durch diesen Mangel hervorgerufen wurde, oder ob nicht viel eher die Polyandrie, die vielen Weiber entbehrlich machend, den ausgedehnten Mädchenmord bewirkte.

Wir meinen jetzt dargethan zu haben, dass die Polyandrie in die Phänomenenreihe des gewöhnlichen Familiencommunismus, besonders der ungetrennten Familiengruppe gehört. Das Alter der Polyandrie wird somit nicht den des genannten Communismus übersteigen, und nie büsst die Polyandrie den Charakter einer Ehe mit zugelassenen Liebhabern ein, wie auch die einzelne Person nie ihre Selbständigkeit in der Familie ganz verliert. Ganz unbefugt ist somit der Versuch, die Polyandrie als einen Ueberrest der Promiscuität aufzufassen. Weder diese noch jene bedingt die allgemeine Gleichgültigkeit gegen die Vaterschaft; es ist im Gegentheil diese von Anfang an existirende Gleichgültigkeit, die es der Polyandrie so leicht macht, innerhalb jedes Kreises zu entstehen, wo die Mitglieder in einer Wirthschaft gemeinschaftlich leben. Diese leichte Entstehung gibt aber noch lange nicht ein Recht, die

Polyandrie als eine zu irgendeiner Zeit überall vorkommende Eheform zu verschreien. MacLennan, der an diese Universalität glaubt, zieht dann auch andere Thatsachen heran; er will, wie schon gesagt, eine Verbindung zwischen der Polyandrie und dem Levirat und Niyoga herstellen, sodass, wo diese letztern vorkommen, einst die Polyandrie geherrscht haben soll. Wir wenden uns jetzt diesen beiden Phänomenen zu.

DRITTES KAPITEL.

Levirat und Niyoga.

Unter Levirat versteht man die sonderbare Sitte, dass der Bruder die Witwe seines kinderlos gestorbenen Bruders heirathen soll, um dem Verstorbenen Kinder zu erwecken; die Kinder, die die Witwe mit dem Bruder zeugen mag, werden als die des Verstorbenen betrachtet. Die Levirpflicht trat gewöhnlich nur dann ein, wenn der Mann ganz kinderlos verschied; denn hinterliess er eine Tochter, so griff man die Sache auf andere Weise an, indem der Tochtersohn an die Stelle des Sohnes trat.

Es ist kein gegründeter Zweifel gegen die Meinung aufzubringen, das Zwingende der Levirpflicht, dass der Bruder dem Bruder Saat erwecken sollte, sei zu erklären aus dem heissen Wunsche, einen Sohn zu haben, der dem Todten die nöthigen Opfer bringen könne. Wie aber dieser Wunsch sich an den Bruder mit einer Forderung wie der in der Levirpflicht enthaltenen wenden konnte, ist durchaus unverständlich, wenn wir den juridischen Charakter des Vaterthums unter primitiven Menschen vergessen.

Das Phänomen ist vornehmlich bei den Juden und den Hindus bekannt, und wird folgendermaassen dargestellt:

„Wenn Brüder beieinander wohnen, und einer stirbt ohne Kinder, so soll des Verstorbenen Weib nicht einen fremden Mann draussen nehmen, sondern ihr Schwager soll sie beschlafen und zum Weibe nehmen, und sie ehelichen. Und den ersten Sohn, den sie gebieret, soll er bestätigen nach dem Namen seines verstorbenen Bruders, dass sein Name nicht vertilget werde aus Israel. Gefällt es aber dem Manne nicht, dass er seine Schwägerin nehme, so soll sie, seine Schwägerin, hinaufgehen unter das Thor vor die Aeltesten und sagen: Mein Schwager weigert sich, seinem Bruder einen Namen zu erwecken in Israel, und will mich nicht ehelichen. So sollen ihn die Aeltesten der Stadt fordern und mit ihm reden. Wenn er dann stehet und spricht: Es gefällt mir nicht, sie zu nehmen, so soll seine Schwägerin zu ihm treten vor den Aeltesten, und ihm einen Schuh ausziehen von seinen Füssen und ihn anspeien und soll antworten und sprechen: Also soll man thun einem jeden Manne, der seines Bruders Haus nicht erbauen will. Und sein Name soll in Israel heissen des Barfüssers Haus.“ [1]

Und bei Manu heisst es, dass wenn ein Mann ohne Kinder stirbt, und er von der dienenden Klasse ist, sein Weib mit dem Bruder oder einem andern Sapinda ihm das gewünschte Kind zeugen darf, wenn sie dazu gehörig eingeweiht wird. Mit geklärter Butter besprengt lasset den so bezeichneten Verwandten in der Stille der Nacht einen Sohn mit dem kinderlosen Weibe zeugen, unter keinen Bedingungen aber mehr als einen. Bei Männern der hochgeborenen (twice born) Klassen darf keine Witwe oder kinderloses Weib geweiht werden, sich mit einem andern als dem Ehemann zu begatten.[2]

Wir heben hier gleich hervor, erstens dass die Hindus das Levirat in Verbindung mit dem Niyoga (das Begatten des kinderlosen Weibes noch zu Lebzeiten des

---

[1] 5 Mose 25, 5—10. Vgl. Juda und Thamar, 1 Mose 38.
[2] Manu, IX, 59—64.

Ehemannes) in Verbindung setzen, während den Juden der Niyoga unbekannt ist; und zweitens, dass der Levir unter den Juden die Witwe ehelicht, was bei den Hindus nicht geschieht. Man hat daher auch zu behaupten versucht, die Levirpflicht liege bei den Juden nur demjenigen Bruder ob, der mit dem Verstorbenen zusammen lebte in derselben Stadt oder Gegend (vielleicht heisst dies in einer ungetrennten Familiengruppe), ja noch weiter, dass sie nur dann eintrete, wenn der Nachlebende unverheirathet sei.[1] Die Tragweite dieser Unterschiede werden wir nur nach und nach schätzen lernen.

Sir Henry Maine sucht in seinem Buche „Early Law and Custom" das hinduische Levirat aus dem Wunsche Söhne zu haben zu erklären, und verbindet es mit andern im voraus bestehenden Gewohnheiten, durch die der söhnelose Mann sich Söhne verschaffen konnte, ohne sie zu zeugen. Als die wichtigsten derselben nennt er die Adoption und die Weihung der Töchter, d. h. den erstgeborenen Sohn seiner Tochter als Sohn und Erbe zu verlangen. Diese beiden sieht er als die ursprünglichsten an, und Levirat, und nach diesem Niyoga, gelten ihm nur als Formen des Verfalls, durch Misbrauch der in allen primitiven Gemeinschaften üblichen „legal fictions" entstanden. Der Widerstreit zwischen Glauben und Wirklichkeit ist äusserst erstaunlich, überzeugt uns aber nur von der Macht, welche die legalen Einbildungen in primitiven Gemeinschaften besitzen. Und keiner von diesen ist der Mensch mehr schuldig als denjenigen, die eine künstliche Erschaffung von Verwandten gestatteten.[2] Wir werden weiter unten sehen, dass es sich mit diesen Einbildungen anders verhält, als hier von Maine ausgesprochen; vorläufig legen wir aber darauf kein besonderes Gewicht, weil die Sache selbst, die Adoption u. s. w., Thatsache ist, und das Kind durch sie dem neuen Vater, als wäre er der zeugende, über-

[1] Michaëlis, II, 207.
[2] Maine, Anc. Law, S. 130.

antwortet wird. Es kann hier nur fraglich sein, ob durch jene Mittel eine Blutsverbindung fingirt werde, oder ob nicht viel mehr ein blosser rechtlicher Zusammenhang erschaffen werde, der von gleicher Stärke und Macht sei, er mag nun durch des Kindes Geburt oder zu einem jeden beliebigen spätern Zeitpunkt gestiftet sein.

J. D. Mayne hat eine Theorie aufgestellt, die mit Rücksicht auf den Charakter des Vaterverhältnisses mit dem von uns vertheidigten Gesichtspunkte übereinstimmt. Der Sohn wurde immer nach dem Gesetze dem Manne zugezählt, der die Mutter besass. Und wer den Sohn besass, konnte ihn einem andern als dessen Sohn geben, so wie der emancipirte Sohn sich selbst irgendeinem beliebigen als seinem Vater übergeben konnte.[1] Von diesem rechtlichen Gesichtspunkte aus haftet dem Levirat und dem Niyoga keine besondere Schwierigkeit an. Sir H. Maine erachtet den Niyoga für jünger als das Levirat, J. D. Mayne aber will, und wie mich dünkt mit Recht, das Levirat als einen erweiterten Niyoga, als einen nach dem Tode des Mannes stattfindenden Niyoga auffassen. Die Unlösbarkeit der Ehe erkläre hinreichend, dass das Levirkind dem verstorbenen Ehemanne zugeschrieben werde wie dem lebenden das Niyogakind. Es scheint als sei der Gedankengang Sir H. Maine's auf diesem Punkte nicht vollständig klar gewesen; man merkt eine nicht zu übersehende Unbestimmtheit in der Auffassung von der Rolle, die die Blutsverbindung spielt. Auch nach Sir H. Maine fusse im grossen und ganzen Verwandtschaft auf Macht, potestas; und doch sucht er Levirat und Niyoga mit einem fingirten Blutszusammenhang zwischen Vater und Sohn zu verbinden. Um dies zu erreichen, wählt er zum Ausgangspunkt das Recht des Vaters, den erstgeborenen Sohn der Tochter zu verlangen, d. h. die Weihung der Tochter (Son of appointed daughter).[2]

[1] J. D. Mayne, S. 59 fg.
[2] Vgl. umstehende Tabelle.

Tafel der verschiedenen Arten, sich Söhne zu verschaffen, und ihre Reihenfolge nach den verschiedenen Autoritäten (J. D. Mayne, S. 60).

	Aurasa Legitimate son	Kshitraja Son begotten on wife	Putrika putra Son of app. daughter	Kanina Damsel's son	Gudhaja Secretly born	Paunarbhava Son of twice married woman	Sahodha Son of pregnant bride	Nishada Son of Sudra woman	Dattaka Adopted son	Kritima Son made	Kritaka Son bought	Apaviddha Son cast off.	Svayamdattaka Self-given son
Bandhayana, II, 2, §§ 10—23 . . .	1	3	2	8	6	11	9	13	4	5	10	7	12
Gautama, XXVIII, §§ 32—33 . . .	1	2	10α	7	5	9	8	—	3	4	12	6	11
Vasishta, XVII, §§ 9—21 / Vishnu, XV, §§ 1—27	1	2	3	5	6	4	7	12	8	—	9	11	10
Manu, IX, §§ 158—160 / Kalika Purana 3 Dig. 155 . . .	1	2	β	7	5	10	8	12	3	4	9	6	11
Yajnavalkya, II, §§ 128—132 . . .	1	3	2	5	4	6	11	—	7	9	8	12	10
Narada, XIII, §§ 45—46	1	2	3	4	6	7	5	—	9	11	10	8	12
Sancha and Lichita 3 Dig. 151 .	1	2	3	5	6	4	8	11	9	—	10	7	12
Harita 3 Dig. 152	1	2	5	4	6	3	10	—	7	12	8	9	11
Devala 3 Dig. 153	1	3	2	4	5	8	7	—	9	11	12	6	10
Yama 3 Dig. 154	1	2	3	5	6	4	8	—	9	10	11	7	12
Vrihaspati 3 Dig. 162, 171 . . .	1	8	2	10	12	9	11	7	3	6	5	4	—
Brahma Purana 3 Dig. 174 . . .	1	2	3	7	5	10	8	12	4	—	9	6	11

α Mitakshara (I, 11, § 35) explains the low position assigned by Gautama to the son of an appointed daughter as being relative to one differing in tribe. — β The son of an appointed daughter is not specified in Manu's list of twelve sons. He had been already described and stated to be equal to an actual son. Manu, IX, §§ 134—136.

J. D. Mayne erklärt sich diese Klasse von Söhnen durch die Annahme einer alten Ordnung, dass das bruderlose Mädchen zu den Männern ihrer eigenen Familie zurückkehre und wie ihr Sohn würde. Der Vater habe somit die Vormundschaft über die verheirathete Tochter behalten, sodass er des Mädchens Sohn nehmen könnte, wenn es ihm beliebte. Dasselbe sei geschehen, wenn die Ehe unter einem ausdrücklichen Vorbehalt der Vormundschaft geschlossen würde.[1] Ganz ähnlich spricht sich MacLennan aus[2], und er wendet sich dabei direct gegen Maine und dessen Versuch, die Fictionen zu erweisen, durch die es dem Muttervater den Tochtersohn als brauchbaren Stellvertreter eines wirklichen Sohnes zu betrachten gelingt. Die Tochter, schreibt Sir H. Maine, habe gleichsam den Kanal gebildet, durch welchen das väterliche Blut in ihren Sohn hinüberfliesst; und ursprünglich sei dies vermuthlich von einer ausdrücklichen Kundgebung des väterlichen Willens und einigen religiösen Ceremonien begleitet worden; so habe in Athen der aus einer solchen Ehe entsprungene Sohn, wahrscheinlich unter einigen der üblichen Adoptionsformen in die Familie des Muttervaters aufgenommen, dessen Namen erhalten und mit dem Namen die Vormundschaft über die Mutter erworben.[3] Der Tochtersohn wird somit dem Adoptivsohn angereiht; und wenn jetzt Maine betont, die Mutter sei der Kanal, durch welchen des Vaters

---

[1] J. D. Mayne, S. 68.

[2] MacLennan, Patr. Theor., S. 288. S. 269 Anm. tadelt er J. D. Mayne, dass dieser gestehe, die hier erwähnte Klasse von Söhnen nicht so leicht als die übrigen erklären zu können. Dieser Tadel, glauben wir, ist ungerecht; Mayne musste ja zuerst erklären, wie der Vater die Vormundschaft der verheiratheten Tochter behalten könne. Leider lässt sich nicht verhehlen, dass diese letzte Schrift MacLennan's durchgehends gekennzeichnet wird von einer Erbitterung und kleinlicher Bestrebung, Widersachern beizukommen, die den Leser schmerzlich berühren.

[3] H. Maine, Early Law, S. 92.

Blut zum Sohne hinübergeführt werde, so geschieht dies meines Erachtens, um zu erklären, weshalb die Alten den Tochtersohn zur Adoption besonders vorgezogen haben. Die Adoptionsmöglichkeit ist an den Clan, an Sapindas und Samanodocas gebunden, und die Stellung des Schwestersohns sollte somit auf eine ähnliche Anerkennung cognater Verwandten[1] deuten, wie die oben als Bandhus (Bhinna-gotra) erwähnten. MacLennan hat nur wenig hierauf geachtet, sondern die ganze Betrachtungsweise kurzweg verworfen, weil sie mit der totalen Aufhebung irgendwelcher Verbindung zwischen uterinen Verwandten in der agnatischen Gemeinschaft nicht stimmt.[2] Diese letztere Behauptung haben wir oben als eine durchaus irrige erkannt. Gleichwol täuscht sich Maine darin, dass er die Adoption des Tochtersohnes auf Reflexionen über die Blutsverbindung stützt, statt sie einfach mit der bei so vielen Völkerschaften vorkommenden Sitte zu verbinden, kraft welcher das erstgeborene Kind als Kaufgeld für das Weib dem Schwiegervater überlassen wird.

Ganz ähnlich verhält es sich mit Maine's Bestimmungen hinsichtlich des Niyogasohnes. Wenn der Mann, schreibt er, kinderlos gestorben ist, könne weder Adoption noch Weihung der Tochter stattfinden, und dann trete ein anderes Verhalten ein, um den Namen des Verstorbenen zu bewahren. Die Macht der Analogie werde den Niyogasohn (hier Levirsohn gleichzustellen) als dem wirklichen Sohne sehr ähnlich sehend darstellen. Beide seien von dem Weibe oder der Witwe geboren, und wenn der Niyogasohn auch nicht des Gatten Blut habe, so fliesse ihm wenigstens das seines Geschlechts in den Adern.[3] Wir heben hier hervor, dass das Gesetz forderte, der Niyogavater sollte ein Sapinda oder Sagotra

---

[1] Vgl. Maine, Early Law, S. 116.
[2] MacLennan, Patr. Theor., S. 275 fg.
[3] Maine, Early Law, S. 106 fg.; s. u. Anm. 34.

des Verstorbenen sein; war er dies nicht, so gehörte das Kind ihm selbst und nicht dem Verstorbenen.[1]

Gegen diese Auffassung macht MacLennan die Einwendung: 1) dass der Niyogasohn (d. h. = Levirsohn) einem Volke, das Vaterschaft über alles schätzte, dem wirklichen Sohne nicht ähnlich erscheinen könne, und 2) dass es Sir H. Maine obliegen müsse, nachzuweisen, wie durch Niyoga des Einzelnen Blut erhalten werden könne; es handle sich nicht um die Erhaltung der Familie, denn sie sei nicht von der Gefahr des Aussterbens bedroht. Sir H. Maine, so schliesst er, habe den Kern der Frage nicht getroffen.[2] Diese Einwendungen sind unberechtigt, weil Maine nur erklären will, wie man die Brauchbarkeit des Niyogasohnes fingiren könne. Eine solche Fiction wird aber möglich 1) weil der Niyogasohn, von dem Weibe des Mannes geboren, des letztern Sapinda ist, und 2) weil er realiter das Blut der Familie in sich hat. Nur dann wären die Einwendungen MacLennan's begründet, wenn Sir H. Maine hätte erklären wollen, warum der Hindu glaube, der Niyoga-(Levir-) sohn sei von dem fingirten Vater gezeugt; von dergleichen Sinnlosigkeiten ist aber nicht die Rede.

Dass Betrachtungen, wie die von Sir Maine angedeuteten, sich in vielen Beziehungen unter der fortschreitenden Entwickelung des hinduischen Familienlebens geltend gemacht, ist ausser allem Zweifel; nur hat die Blutsvorstellung den Niyoga nicht geschaffen, sondern begrenzt, indem sie den Verwandten das vorbehielt, was früher einem jeden offen stand, und jenem Beschlafen des Weibes, früher durchaus zwecklos, einen ganz bestimmten Zweck verlieh.[3] Das Vaterthum als

---

[1] Maine, Early Law, S. 102 fg.

[2] MacLennan, Patr. Theor., S. 277, 279.

[3] Von Niyoga bei den Germanen vgl. Grimm, S. 433. Weinhold, S. 308. Dass es bei den Hindus in frühern Zeiten eine ausgebreitete Sitte war, Fremden zu seinem Weibe Zutritt zu geben, siehe J. D. Mayne, S. 58; die Begrenzung zu Gentiles von späterm Datum; ebend., S. 63.

eine gänzlich juridische Kategorie aufzufassen, stimmt, wie schon hervorgehoben, mit der von Sir H. Maine verfochtenen patriarchalischen Theorie am besten überein: und dieser Gelehrte sucht selbst die Stellung der unehelichen Kinder von dieser Grundansicht aus zu erklären. Sie sind alle von Weibern geboren, die unter der Machtsphäre des Hausstandes stehen oder unter dieselbe zu stehen kommen, und die Rechtsstellung dieser Kinder wird daher durch die wohlbekannte Regel bestimmt, welche die des römischen Sklaven ordnete. Väterliche Gewalt und Schutzgewalt sind nicht zu trennen.[1] MacLennan sucht auch diese Anschauung anzufechten; väterliche Gewalt über die Mutter, sagt er, begründe die väterliche Gewalt über ihr Kind; und diese Gewalt sei wiederum die Grundlage, aber nicht die Folge des Schutzes gewesen, den der Vater den Kindern der unverheiratheten Tochter leistete. Und wenn die unehelichen Kinder mit der Mutter zu ihrem Ehemann übergehen, dann sei das Band zwischen Kindern und Stiefvater sicherlich die Ehe der Mutter, und der Schutz nur die Folge derselben.[2] MacLennan hat hier zwischen Schutz und Schutzgewalt nicht zu unterscheiden vermocht; nur vom erstern gelten seine Bemerkungen, und nur von der letztern redet Sir H. Maine. Wenn dieser, wie oben gesehen, die Agnation nicht durch die Ehe, sondern durch die väterliche Gewalt begründet, wird ihm MacLennan, der eifrige Vertheidiger einer ursprünglichen Weiberlinie, seine Beistimmung nicht verweigern. Denn dieser meint ja, dass erst die in der Ehe sich immer mehr hervordrängende Uebermacht des Mannes, die Weiberlinie verdrängt habe. Väterliche Gewalt wird gewiss nicht da zu finden sein, wo Vater und Sohn demselben Clan nicht angehören. Wir gestehen Mac Lennan, dass blosser Schutz (mere protection) unvermögend sei, jemanden einem Clan, dem er nicht an-

[1] H. S. Maine, Early Law, S. 98.
[2] MacLennan, Patr. Theor., S. 284.

gehörte, einzuverleiben.[1] Wir glauben aber, dass die blosse Ehe (mere marriage) zwischen der Mutter und einem Mann, der nicht des Kindes Vater war, ebenso unvermögend sein müsse.

Der Kern des Streites zwischen Sir H. Maine und Mac Lennan ist aber dieser: Sind Levirat und Niyoga verhältnissmässig spät entstanden? oder sind sie aus dem primitiven Zustande überkommen, sodass sie sich jetzt nur durch die Macht der Gewohnheit behaupten, nachdem die Entwickelung längst eine Gesittung hervorgerufen hat, die ihnen feindlich ist, und sie auch zuletzt ganz verdrängen wird? Wir glauben, die Wahrheit liege in der Mitte. Alles spricht dafür, dass Levirat und Niyoga unter die Sitten und Vorstellungen, die die primitiven Gemeinschaften beherrschten, gehören. Wir haben aber keinen Grund anzunehmen, dass die hinduische Gemeinschaft, von der wir die ältesten Berichte jener Gewohnheiten erhalten, unter Vorstellungen gestanden, die denselben feindlich waren. Diese erste hinduische Gemeinschaft ist aber patriarchalisch. Levirat und Niyoga entspringen nicht aus einer losern Form der Ehe, als der patriarchalischen; sie finden einen geeigneten Boden überall, wo das Vaterthum, wie noch in sehr späten Zeiten, einen vorherrschenden rechtlichen Charakter trägt. Die Schwäche des MacLennan'schen Standpunktes ist seine ganz unbewiesene Behauptung, die Monandrie hege an und für sich ein lebhaftes Interesse für die zeugende Vaterschaft und vertrage daher solche Gewohnheiten nicht, wie Levirat und Niyoga. Allgemein verbreitet ist diese Vorstellung gewiss, und wäre sie stichhaltig, so hätte MacLennan das Wahre getroffen, wenn er behauptet, wir müssen die Ursache beider Gewohnheiten in irgendeiner Eheform suchen, die geherrscht habe, bevor die Monandrie zu allgemeiner Geltung hervorgedrungen wäre.[2]

---

[1] MacLennan, Patr. Theor., S. 282.

[2] Ebend., S. 158. Vgl. Fortnightly Review, 1877: Levirate and Polyandry, und: Studies, S. 160 fg.

Dass man hier am natürlichsten auf die Polyandrie als diese primitive Eheform geräth, gestehen wir gern; und schon Michaëlis[1] und Bachofen[2] haben dieselbe Erklärung wie MacLennan versucht. Wenn aber die Grundanschauung, dass Monandrie sich mit jenen Gewohnheiten nicht vertragen kann, irrig ist, muss auch die ganze auf ihr ruhende Erklärung dahingestellt werden.

Wir gestehen gern MacLennan zu, dass Levirat und Niyoga viele Berührungspunkte mit der Polyandrie darbieten.[3] Das Levirkind wird dem Todten kraft derselben Vorstellungen zugeschrieben, kraft welcher in Tibet der älteste Bruder, der Gebieter des Hauses, als Vater sämmtlicher Kinder gilt. In der tibetanischen Familie finden wir auch jenen Zug wieder, der das Levirat der Juden von dem der Hindus unterschied, d. h. dass der Levir die Witwe ehelicht, und nicht nur beschläft; denn in Tibet erbt der Bruder Vermögen, Gewalt und Witwe des Verstorbenen. Damit stimmt es überein, wenn Mielziner von dem jüdischen Levirat sagt, es sei verbunden mit dem alten herkömmlichen Agrargesetz Israels, welches das Vermögen in Stamm und Familie ungetheilt zu erhalten bezweckte. Der Schwager nahm mit der Schwägerin, der Witwe, den ganzen Nachlass seines Bruders, der sonst unter allen Brüdern zu vertheilen wäre.[4] Die Erzählung von Juda's Sohn Onan[5] zeigt uns doch, dass die Levirpflicht nicht immer willig erfüllt wurde, dass vielmehr der Gedanke, der zu zeugende Sohn solle den Namen eines andern tragen, abstossend wirkte.

Der wichtigste Berührungspunkt aber zwischen Levirat und Polyandrie, und zugleich der wichtigste Be-

---

[1] Michaëlis, II, 198 fg.
[2] Bachofen, Mutterrecht, S. 200.
[3] MacLennan, Patr. Theor., S. 267 u. 159.
[4] Mielziner, S. 55. Der Levirbruder erbt eigentlich nicht des Verstorbenen Vermögen, verwaltet es nur als Vormund des zu gebärenden Kindes.
[5] Genesis 38, 8—10.

weggrund, beiden eine gemeinschaftliche Erklärung zu geben, ist das Hintansetzen der directen Vaterschaft, was beide gemeinsam charakterisirt. Ueber die Ursachen dieses Hintansetzens muss aber aus andern Thatsachen geurtheilt werden. Wir schmeicheln uns, gezeigt zu haben, dass jenes Hintansetzen keiner besondern Erklärung bedarf, sondern das natürliche Verfahren primitiver Menschen bildet, und dass daher sowol Levirat als Polyandrie aus der rechtlichen Grundlage der Ehe, der Gewalt des Ehemannes zu erklären sind. MacLennan wirft J. D. Mayne vor, dass dieser den Niyoga als das Ursprüngliche, das Levirat als das Abzuleitende auffasse; das Levirat sei ja von der Fiction getragen, dass der Todte das Kind gezeugt habe, und diese sei doch etwas ganz anderes als das den Niyoga tragende Eigenthumsrecht des Mannes an dem Weibe und seinem Kinde.[1] MacLennan hat hier Mayne nicht recht verstanden[2]; denn dieser sucht nicht, wie MacLennan supponirt, zu behaupten, dass die Vorstellung der leiblichen Vaterschaft, für Niyoga werthlos, allbedeutend für das Levirat werde; sondern er legt das Hauptgewicht darauf, dass das Eigenthumsrecht des Mannes mit dem Tode nicht erlösche. Und wie erklärt sich MacLennan den Uebergang vom gemeinschaftlichen Kinderzeugen der polyandren Brüder, welche Kinder, wie sonst alles im Hause, dem ältesten gehören, zum Kinderzeugen des nachlebenden Bruders auf Rechnung des verstorbenen? Man drehe diese Thatsache wie man will und kann, nur von dem rechtlichen Gesichtspunkt aus wird das Levirat verständlich sein, und keine Reflexion über die That-

[1] MacLennan, Patr. Theor., S. 270.

[2] J. D. Mayne, S. 63: „After his death the ownership had ceased, unless, indeed, by another fiction he was considered as still surviving in her. Therefore, unless the husband had given express directions during his lifetime, the process to be adopted was to be as like as possible to an actual begetting by him, or was to be such a substituted begetting as he would probably have sanctioned."

sache der Zeugung selbst so wenig als irgendeine Ordnung des Zeugungsverhältnisses wird jemals eine Fiction zu erklären vermögen, die den Todten als Kinderzeuger darstellt.

Spencer hat das Levirat aus der so verbreiteten Sitte, dass der Bruder die Witwe des Bruders erbt, erklären wollen. Was an dem Brudererben überhaupt liegt, werden wir unten erörtern, hier kommt es nur darauf an, ob Levirat und Brudererben überhaupt etwas gemeinsam haben.

Nachdem Spencer MacLennan's Theorie referirt hat, erklärt er kurzweg, es sei gescheiter, die Erklärung des Levirats in dem Vererben der Weiber zu suchen; die Weiber seien ja in primitiven Gemeinschaften nur als Eigenthum betrachtet. Er will daher auch nicht in der Sitte, die Witwe des Bruders zu ehelichen, eine Beziehung zur Polyandrie sehen.[1] Mit vollem Rechte erwidert Mac Lennan, das Levirat sei etwas ganz anderes als das Vererben der Witwe auf den Schwager; denn dieser schliesst sich als Levir von der Erbschaft des Verstorbenen aus, indem er ihm Erben erweckt.[2] Zweifelhafter ist was er hinzufügt, dass die Spencer'sche Erklärung das Levirat nicht von der Polyandrie löse; das Brudererben sei selbst von dieser getragen, denn alle Regeln des Erbganges haben ihren Grund in den Ehegesetzen und Familienformen. Spencer ist dagegen der Meinung, das Brudererben zeuge nur von einem Zustand der Weiberlinie.[3]

Sehr sonderbar bekämpft Spencer die Kritik Mac Lennan's. Er verweist dieselben auf einen in den „Principles" zwischen ganz andern Dingen hingeworfenen Satz, und meint, keiner könne denselben als den Kernpunkt der von ihm versuchten Erklärung verkennen. Dieser Satz lautet: „Sehr möglich liesse sich die hebräische Forderung, dem verstorbenen Bruder Saat zu erwecken,

---

[1] Spencer, Princ. of Soc., S. 679—681.
[2] MacLennan, Fortn. Rev., 1877, S. 701.
[3] Spencer, A short Rejoinder. Fortn. Rev., 1877, S. 897.

aus einer ursprünglichern Pflicht erklären, die nachgelassenen Kinder des Bruders zu versorgen."[1] Dieser Gedanke, in der etwa zehn Seiten früher dargestellten Erklärung des Levirats gar nicht erwähnt, wird jetzt zum Kernpunkt gemacht. Unter dem Einfluss der auf Kosten der Weiberlinie und des Brudererbens hervordringenden Vaterlinie und Söhneerben solle die alte herkömmliche Pflicht, die nachgelassenen Kinder des Bruders am Leben zu erhalten, sich in eine Pflicht, dem Bruder einen Nachkommen zu sichern, verwandelt haben; und diese Pflicht sei in dem Levirat ausgedrückt. Diese Erklärung soll dann leichter zu fassen sein als die MacLennan'sche, weil diese eben an dem von MacLennan selbst hervorgehobenen Punkt scheitert, wie die Ordnung der polyandren Familie, kraft welcher der nächste Bruder Vermögen, Gewalt und Witwe des ältern erbt, zu einer Institutien führen könne, durch welche in der polygamen oder monogamen Familie der nächste Bruder die Erbschaft einbüsst, indem er dem Verstorbenen den fehlenden Erben erweckt.[2] Spencer hat doch noch immer den schwierigsten Punkt des Levirats zu erklären: wie es möglich wird, einem Todten Nachkommen zu erwecken. Zur Erklärung der Pflicht, dies zu thun, mögen bei Spencer einige brauchbare Elemente sich finden, doch kommt es dabei nicht über das ganz Allgemeine hinaus, es sei immer die Pflicht des Bruders, die Wohlfahrt des Bruders zu erstreben. Gegenüber der Frage nach der Möglichkeit des Levirats wird aber dies etwas sehr Untergeordnetes.

Ich will hier einige Leviratsphänomene neben den jüdischen und hinduischen hervorheben, weil sie Züge darbieten, die keineswegs zu polyandren Verhältnissen gehören und ebenso wenig aus diesem erklärt werden können. Vielleicht sind noch mehrere zu finden; die folgenden halte ich aber entscheidend für die von uns

[1] Spencer, Prince. of Soc., S. 692.
[2] Ders., Fortn. Rev., S. 896 fg.

vertheidigte Anschauung: Levirat und Polyandrie seien beide aus dem juridischen Charakter der Vaterschaft zu erklären, stehen aber untereinander in keiner nothwendigen Beziehung.

Im alten Iran fanden sich fünf verschiedene Formen der Ehe. Die zweite ist Yogan-zan, wo die Frau die Bedingung stellt, dass der erstgeborene Sohn nicht der Sohn ihres Mannes sein, sondern als die Nachkommenschaft ihres ohne männliche Nachkommen verstorbenen Vaters oder Bruders gelten soll. Ein solches Mädchen erhält vom väterlichen Vermögen den Antheil eines Sohnes, und man pflegt das Paar nochmals zu trauen, wenn der erstgeborene Sohn das Alter von 15 Jahren erreicht hat. Die dritte Ehe Satar-zan ist ganz dasselbe wie Yogan-zan, nur dass der Vorbehalt nicht zu Gunsten eines Verwandten, sondern einer beliebigen andern Person stattfindet gegen Erlegung einer Summe Geldes.[1] Wir finden hier wie im Levirat, dass der Todte Kinder bekomme, und unverkennbar wird das Verhältniss in vollgültiger Weise durch vollkommen juridische Mittel zu Stande gebracht.

Nach MacLennan soll das Levirat bei den Bechuanen vorkommen.[2] Er bezieht sich auf einen etwas unklaren und jedenfalls unvollständigen Bericht Mackenzie's. Da heisst es nämlich: wenn die Hauptfrau eines schon seit Jahren verstorbenen Mannes einen Sohn gebäre, gelte dieser als Erbe des Verstorbenen, sogar falls demselben auch von dessen übrigen Weibern männliche Nachkommen geschenkt wurden. MacLennan scheint Livingstone's bei weitem mehr belehrenden Bericht nicht zu kennen. Sekeletu, erzählt dieser, wurde, den Sitten der Bechuanen gemäss, Besitzer der Weiber des Vaters, und nahm zwei von ihnen zu sich; die Kinder aber dieser Weiber werden in solchen Fällen Brüder genannt. Wenn der ältere Bruder stirbt, geschieht dasselbe mit seinen Weibern,

[1] Spiegel, III, 678.
[2] MacLennan, Patr. Theor., S. 328.

der nächste Bruder nimmt sie wie bei den Juden, und die etwaigen Kinder werden Kinder des Bruders genannt. Er erweckt somit dem Verstorbenen „Samen".[1] Weder Spencer noch MacLennan können diese Thatsache erklären, der erstere nicht, weil hier nicht von einer kinderlosen Witwe die Rede ist; der andere nicht, weil bei der tibetanischen Polyandrie die Kinder des Sohnes mit der Witwe des verstorbenen Vaters als Geschwister des erstern zu betrachten nur da statthaft ist, weil alles an dem rechtlichen Besitzen des Weibes von seiten des Mannes liegt, nichts aber an dem zeugenden Vater. Eben diese Betrachtungsweise hat MacLennan nicht anerkennen wollen. Ebenso wenig verträgt sich das bechuanische Levirat mit der Annahme einer frühern Weiberlinie, denn der Levirsohn ist ja der Sohn des Weibes des Verstorbenen, dessen Kinder eben nicht die mütterlichen Geschwister des zeugenden Vaters sind, weil der Sohn niemals die eigene Mutter beschläft. Dagegen stimmen diese sonderbaren Verwandtschaftsverhältnisse mit den oben geschilderten Erbverhältnissen überein Wo nur rechtliche Rücksichten obwalten, werden die nachgeborenen Kinder den zu Lebzeiten des Vaters geborenen gleichzustellen sein, weil der Vereinigungspunkt der Kinder zu Lebzeiten des Vaters die Mutter war; sie gehörten alle dem durch sie gekennzeichneten Kreise an; die Kreise der Weiber lösen sich aber durch den Tod des Mannes nicht auf, nur der Zusammenhang unter ihnen wird ein anderer; und so werden daher noch die mehrere Jahre nach dem Tode des Mannes geborenen Kinder des Weibes dem „Kinderkreis" des Verstorbenen, dem „Bruderkreis" der übrigen Kinder angehören.

Von den Osseten Transkaukasiens erzählt Haxthausen, dass jedes Kind in der Ehe geboren, und wäre es auch erwiesen in Blutschuld und Ehebruch, für rechtmässig in Namen, Succession und Erbrecht gelte. Eine Frau,

---

[1] Livingstone, Miss. Trav., S. 185; s. u. Anm. 35.

die in der Ehe Kinder geboren, könne sich nicht wieder nach dem Tode des Mannes ausser der Familie verheirathen, sie sei ja gekauft, sei Eigenthum der Familie! Der Vater oder der Bruder des Verstorbenen könne sie heirathen, und das gelte sogar als eine Pflicht, als eine Ehrensache. Aber das sei dennoch nach den Rechtsbegriffen der Osseten nur eine Fortsetzung der ersten, einzigen ewigen Ehe, die Kinder der neuen Ehe gelten nur als Kinder der ersten, erben Namen und Vermögen derselben, wie die wirklichen Kinder jener Ehe. Aber dieser Begriff wirke noch viel ausgedehnter! Ist kein Vater oder Bruder des verstorbenen Mannes vorhanden und die Witwe also gezwungen unverheirathet zu bleiben, so hindert sie doch nichts, mit andern Männern zu leben, ja die Kinder, die sie dann gebäre, gelten ebenfalls als die legitimsten Kinder der durch den Tod aufgelösten Ehe. Eine kinderlose Witwe dagegen dürfe wieder heirathen, doch müsse der neue Mann den halben Kaufpreis, der für sie erlegt worden, der Familie, aus der sie jetzt ausscheide, zurückzahlen. Das Kind jedoch, das innerhalb eines Jahres nach dem Tode ihres Mannes geboren wird, gelte noch als zu dessen Familie gehörig.[1] In der Ehe leben die Frauen, nachdem sie Kinder geboren haben, oder auch nach Verlauf von vier Jahren, sehr unkeusch, während sie bis dahin die personificirte Keuschheit wären.

Aehnlich heirathet in Assam die Witwe nicht wieder; die möglicherweise zu gebärenden Kinder werden aber als legitime angesehen.[2]

Von den Takali am Fraser erfuhr Wilkes, dass der Priester den Geist des Verstorbenen in jede beliebige andere Person hineinblasen könne, dass diese dann den Namen des Verstorbenen seinem eigenen hinzufüge[3]; Waitz gibt die Thatsache so an, dass das Kind, welches

[1] Haxthausen, II, 24—25.
[2] Cooper, S. 102.
[3] Wilkes, IV, 453.

zunächst nach des Vaters Tode geboren werde, die Seele des Verstorbenen in sich habe und den Rang und Namen desselben annehme.[1]

Im Levirat werden dem todten Manne Kinder erweckt, d. h. einem Mann, der Kinder zu zeugen nicht mehr vermag. Dasselbe geschieht ja aber in allen Fällen, wo einer Kinder bekommt, von denen man ganz zweifellos weiss, dass sie nicht von ihm gezeugt wurden, sei es dass er, wie jener Araber, sich mittlerweile von dem Weibe trenne, oder wegen Impotenz dem Niyoga zuflüchte, oder dass er noch nicht mannbar geworden. Hierher gehört, dassunter den Osseten und Russen ein Mann seinen sechsjährigen Sohn mit einem vierzehn bis sechzehnjährigen Mädchen verheirathet, und mit der Schwiegertochter selbst Kinder erzeugt, welche Kinder nichtsdestoweniger dem kindlichen rechtmässigen Ehemann angerechnet werden.[2] Die Reddies sollen auch

---

[1] Waitz, III, 195. Als Analogien erwähnen wir die Fälle, wo der neue Ehemann gleichsam in der Haut des Verstorbenen steckt. „Whenever a distinguished warrior falls in battle or otherwise, it is considered a great privilege to marry his squaw, and whoever does, is obliged to assume the name of her former husband, and to sustain as far as possible, his reputation and character. This custom of continuing families is indulged to a considerable extent; sometimes the brother of the deceased becomes the husband but the most frequent source of continuance is from the prisoners taken in battle; who, but for this kind of preferment, are generally condemned to suffer tortures.“ (Hunter, S. 255, vgl. 245. Vgl. Adair, S. 189, ein etwas unklarer Bericht.) — „Married by jujur, his brother, the eldest in preference may succeed to his bed. If no brother chooses it, they may give the woman in marriage to any relation on the father's side, without adat (d. h. Kaufgeld); the person who marries her replacing the deceased. If no relative takes her, and she is given in marriage to a stranger, he may be either adopted into the family, to replace the deceased without adat, or he may pay her jujur, or take her by semando, as her relations please.“ (Marsden, S. 228 fg.)

[2] Haxthausen, II, 23. Klemm, Culturgeschichte, X, 79.

diese Sitte haben, nur dass hier das Weib mit einem der eigenen Verwandten lebt.[1]

Als Gegenstück des jetzt so vielfach erwiesenen juridischen Charakters des Vaterthums werden wir einige Beispiele anführen, dass auch das Weib die Mutter eines von einem andern Weibe geborenen Kindes werden kann. Schwerwiegend sind diese Beispiele zu Gunsten der Meinung, dass der juridische Charakter des Vaterthums keineswegs einem Zustande entspringt, wo die Weiberlinie wegen Unsicherheit der thatsächlichen Vaterschaft zur Herrschaft gelangte.

„Den Chinesen ist die Ehe nur mit Einem Weibe gestattet, jede weitere Verbindung ist blosses Concubinat. Die Eine Frau ist die gesetzmässige, legitime, ihr gehorchen alle Kinder, sie erbt das Vermögen des Mannes gemeinschaftlich mit den Kindern, mit Ausschluss aller übrigen Nebenfrauen, deren Los in dieser untergeordneten Stellung ein höchst trauriges ist. Um eine geringe Summe Geldes gekauft, werden sie im Hause gleich Sklaven behandelt und sind nicht blos dem Mann, sondern auch der gesetzmässigen Frau unterthänig, die sich auch hierin wieder als legitime Hausfrau bewährt. Allen Mishandlungen und Bedrückungen ausgesetzt, um einen höhern Preis wieder feil, werden die mit ihnen erzeugten Kinder nicht einmal als die ihrigen betrachtet. Diese Kinder selbst betrachten die rechtmässige Frau als ihre Mutter und behandeln ihre Erzeugerin mit Verachtung.“[2] MacLennan verweist[3] an die Erzählung von Sarah: „Und sie sprach zu Abraham: Siehe, der Herr hat mich verschlossen, dass ich nicht gebären kann. Lieber, lege dich zu meiner Magd; ob ich doch vielleicht aus ihr mich bauen möge.“[4] Das spätere Benehmen Hagar's macht doch diese Erzählung

---

[1] Lubbock, Les origines, S 73.
[2] Unger, S. 17.
[3] MacLennan, Patr. Theor., S. 273, Anm.
[4] Genesis 16, 2.

etwas unklar; deutlicher und belehrender ist die Erzählung von Jakob und Lea und Rahel. Rahel war kinderlos und sprach: „Siehe, da ist meine Magd Bilha; lege dich zu ihr, dass sie auf meinem Schos gebäre, und ich doch durch sie erbauet werde. Und sie gab ihm also Bilha, ihre Magd, zum Weibe; und Jakob legte sich zu ihr. Also ward Bilha schwanger, und gebar Jakob einen Sohn. Da sprach Rahel: Gott hat meine Sache gerichtet, und meine Stimme erhöret, und mir einen Sohn gegeben; darum hiess sie ihn Dan. Abermals ward Bilha, Rahel's Magd, schwanger, und gebar Jakob den andern Sohn. Da sprach Rachel: Gott hat es gewandt mit mir und meiner Schwester, und ich werde es ihr zuvorthun; und hiess ihn Naphthali. Da nun Lea sah, dass sie aufgehöret hatte zu gebären, nahm sie ihre Magd Silpa, und gab sie Jakob zum Weibe. Also gebar Silpa, Lea's Magd, Jakob einen Sohn. Da sprach Lea: Rüstig! und hiess ihn Gad. Darnach gebar Silpa, Lea's Magd, Jakob den andern Sohn. Da sprach Lea: Wohl mir, denn mich werden selig preisen die Töchter; und hiess ihn Asser.“ [1]

VIERTES KAPITEL.

Das Brudererben und andere gemuthmaasste Beweise der Polyandrie.

An und für sich war in dem Levirat nichts auf Polyandrie Bezügliches enthalten. Die Vorstellungen, der Levirsohn könne den wirklichen Sohn ersetzen, und der

[1] Genesis 30, 3—13.

Bruder des Verstorbenen sei verpflichtet als Levir aufzutreten, waren beide voneinander sowol als von der Polyandrie unabhängig zu erklären. Dass die Levirpflicht sich von den übrigen nach den Begriffen primitiver Menschen dem nachlebenden Bruder obliegenden Pflichten unterscheide, können wir nicht annehmen, besonders nicht, wenn sie als die einfache Folge des Einrückens des Nachlebenden in die Stelle des Verstorbenen sich darbot. Wie oben hervorgehoben, mag es schwierig sein, die Ausbildung des Levirats, das den Bruder von dem Erbe ausschliesst, mit dem Brudererben zu verbinden. Die Schwierigkeit ist doch nicht zu überschätzen. Wir stehen da der ungetrennten Familiengruppe gegenüber, innerhalb welcher der persönliche Besitz eine sehr geringfügige Rolle spielt, und dem Levirbruder wird ja schon als Vormund die Verwaltung des Vermögens zufallen; und Vormundschaft ist unter primitiven Völkern kaum vom Besitz zu unterscheiden, und dauert gewöhnlich nicht bis zur Volljährigkeit des Kindes, sondern bis zum Tode des Vormundes. Die Möglichkeit des Levirats ist oben erwiesen; die Pflicht desselben ist zweifellos in dem heissen Wunsche, Erben zu haben, welche Opfer spenden können, begründet, obwol bisweilen diese Pflicht, wie Spencer vermuthet, aus dem Erben und der Schutzleistung der Nachkommenschaft durch den Vaterbruder entsprang. Die Witwe zu erben und sie zu ehelichen ist in primitiven Zeiten sicherlich nur ein und dieselbe Sache; und die Kinder der Witwe werden wie bei den Bechuanen und Osseten als dem Verstorbenen gehörig betrachtet. Wir finden diese Annahme nicht unumgänglich nothwendig, sondern behaupten nur die Wahrscheinlichkeit, dass diese die Luft gewesen, in der die meisten Levirphänomene erwuchsen. Aeusserlich genommen besteht somit zwischen Levirat und Brudererben ein enges Band; und MacLennan legt diesem eine so hohe Bedeutung bei, dass er behauptet, das Brudererben sowol rücksichtlich des Vermögens als der Witwe sei nur zu finden, wo früher die Polyandrie

zu Hause gewesen.[1] In der Folge werden wir zwischen dem Erben des Vermögens und dem der Witwe unterscheiden, und zuerst uns dem erstern zuwenden.

Als Typus der Erbordnung wird es gelten, dass das Vermögen des Vaters den Söhnen gemeinschaftlich zufällt, während Würden, die ja nicht theilbar oder gemeinschaftlich zu besitzen sind, dem ältesten zufallen. Den Vorstellungen, die diese Ordnung umbildeten und sehr verschiedene Erbregeln schufen, nachzuforschen, bildet unsern jetzigen Gegenstand.

MacLennan knüpft das Vererben des Vermögens mit dem der Würde unter denselben ursprünglichen Regeln zusammen; späterhin habe, meint er, die Evolution der Familie die Regel der erstern vielfach umgestaltet, die der letztern aber unberührt gelassen. Daher stamme das so häufig anzutreffende Brudererben betreffs der Häuptlingswürde, während die Söhne das Vermögen erben; nie aber wäre die umgekehrte Ordnung anzutreffen.[2] Die Familienordnung, wo das Brudererben natürlich gegeben, sei die tibetanische Polyandrie.[3] Dem oben Erwähnten zufolge sind wir jedoch im voraus geneigt, nicht in der Polyandrie, sondern in der ungetrennten Familiengruppe, aus welcher die Polyandrie entsprang, die Ursachen der Erbordnung zu suchen.

Die Erbverhältnisse der Nairen, die nach MacLennan eine primitivere Stufe der polyandren Familienordnung bilden, schildert er ganz richtig; das bewegliche Eigenthum fällt den Kindern der Schwester des Verstorbenen zu, Grundeigenthum wird aber von dem ältesten Mann der Familie verwaltet.[4] Diesen Unterschied der Stellung des beweglichen und unbeweglichen Eigenthums untersucht MacLennan nicht näher, was uns um so mehr auffällt, als solches gewöhnlich in uterinen Familien

---

[1] MacLennan, Studies, S. 163. Patr. Theor., S. 90.
[2] Ders., Patr. Theor., Note to chap. VII.
[3] Ebend., S. 90.
[4] Ders., Studies, S. 150.

vorkommt. Wir haben das unqualificirte Erbnehmen seitens der Brüder in einer uterinen Familie nur einmal gefunden, nämlich in Ashango nach dem Bericht Du Chaillu's.[1]

Bewegliches und unbewegliches Vermögen bezeichnet gewissermaassen den Gegensatz zwischen dem selbsterworbenen und geerbten, ein Gegensatz, der sich erst allmählich ausbildet. Auch wenn wir von diesem Gegensatz absehen, bewältigt doch die Hypothese MacLennan's die Thatsachen keineswegs. In Kunawar, dessen Bewohner alle in Polyandrie leben, vererbt die *patria potestas* auf den beim Tode des Vaters volljährigen Sohn: wenn der Sohn minderjährig ist, erbt der Vaterbruder; und gewöhnlich wird die Regel befolgt, dass Oheim und Neffe, bald dieser, bald jener, den Vortritt haben, der Tüchtigste wird fast immer vorgezogen.[2] Und bei den Todas, die auch in Polyandrie leben, erben die Söhne von dem auf oben beschriebene Weise zugetheilten Vater, was nur geerbt werden kann, d. h. die Rinder; die Weiden gehören gemeinschaftlich dem ganzen Dorfe.[3]

Bei den Hindus war, solange die Familie zusammen blieb, ursprünglich ein Sondereigenthum für die einzelnen Mitglieder nicht bekannt. Später aber erhielt der Einzelne über selbsterworbenes bewegliches Eigenthum, und in einzelnen Fällen auch über unbewegliches das Verfügungsrecht.[4] Bei einer Theilung der Familiengüter wird nach Linien verfahren: der ungetheilte Besitz des ersten Stammvaters wird unter seinen Söhnen zu gleichen Theilen zerstückelt, jeder dieser Theile wiederum unter den Descendenten eines jeden u. s. w.[5] Ursprünglich stand dem Sohne ein Recht, die Theilung zu fordern, nicht zu, nur das Recht unterhalten zu

---

[1] Du Chaillu, Journey, S. 429.
[2] Cunningham, Journ. of As. Soc. of Bengal, 1844, XIII, 1, 203.
[3] Spencer, Descr. Soc.
[4] J. D. Mayne, S. 207, 209, 309 fg.
[5] Ebend., S. 231 fg.

werden[1]; und das Recht der Brüder, die Erbschaft zu theilen, trat ursprünglich, wie es scheint, nicht eher ein als nach dem Tode beider Aeltern.[2] Der Grundgedanke dieser so allgemein verbreiteten, fast universell zu nennenden Ordnung des Erbganges ist nicht zu verkennen. Alle Brüder haben das gleiche Recht an Erbschaft vom Vater und büssen durch das Unterlassen der wirklichen Theilung nicht im geringsten dieses Recht ein. Aber es entsteht die Frage: wer soll der Verwaltung des nicht getheilten Eigenthums vorstehen? Ist der älteste Bruder und nach ihm der älteste seiner Söhne, und nach ihm immer der älteste der ältesten Linie dazu befugt, oder ist es das älteste männliche Mitglied der Familie?

Es ist dies eine Frage nach der Erbfolge der Würden; und wenn in der ungetrennten Familiengruppe kein Besitz ausser der Verwaltung vorhanden ist, werden die Regeln, die sich für die letztere bilden, auch das Erben des Besitzes bestimmen. Wir glauben gegen MacLennan behaupten zu müssen, dass wo das Brudererben rücksichtlich des Vermögens vorkomme, dasselbe von dem Erbgange der Würden abzuleiten sei und nicht umgekehrt. Sir H. Maine geht von einer ursprünglichen Descendentenlinie, von Vater zu Sohn auch rücksichtlich der Würden aus. Die Zweckmässigkeitsrücksichten, die sich in der allgemein verbreiteten Verehrung des Greises darthun, haben es aber wünschenswerth gemacht, die Verwaltung der gemeinschaftlichen Interessen dem Aeltesten und Erfahrensten anzuvertrauen, und sie haben somit die collaterale Linie, das Brudererben, hervorgerufen. MacLennan protestirt aus allen Kräften gegen den Versuch, sociale Phänomene dadurch zu erklären, dass sie gebildet wurden um der Zwecke willen, dem sie dienen.[3] Sir H. Maine zieht aber auch sehr enge

[1] J. D. Mayne, S. 211 fg.
[2] Ebend., S. 213.
[3] MacLennan, Patr. Theor., S. 90.

Grenzen für eine solche Erklärung: Nichts in den Gesetzen entspringe blos aus einem Gefühl der Zweckmässigkeit. Dem Gefühl der Zweckmässigkeit gehen immer schon existirende Vorstellungen voran, und jenes Gefühl vermöge nur auf diese einzuwirken und sie in neue Verbindungen zu bringen.[1] Die thatsächliche Grundlage, auf welche, nach Maine, aus Zweckmässigkeitsrücksichten die Ordnung, Tanistry (d. h. die Ordnung, dass nicht der älteste Sohn, sondern der älteste männliche Verwandte succedirt)[2], gebaut werde, bilden die Vorstellungen, die nach der Erstgeburt den ältesten Sohn und nach ihm seinen ältesten Sohn bevorzugen.[3] Und das Recht der Erstgeburt sei aus dem Erbgange der Würden entsprungen, während das Vermögen auf alle Söhne nach gleichen Theilen vererbe (Gavelkind). Keine Vorstellung, die Kinder zu Gunsten des einen erblos zu machen, sei in dem Rechte der Erstgeburt zu suchen.[4] Späterhin wäre allerdings auch das Eigenthum der Erstgeburt gefolgt, wie in dem feudalen Europa; dies sei aber nur geschehen, weil die Einrichtungen der primitiven Gemeinschaft einer fremdartigen Deutung unterlägen, nämlich der spätern römischen Jurisprudenz, indem unbegrenztes Verfügungsrecht über Eigenthum von dem Besitz desselben nicht unterschieden ward.[5] Nach Maine soll somit das Recht der Erstgeburt die einfachste Regel des Erbganges der Würden sein; wo es sich aber nicht nur um civile, sondern um politische Würden handele, stelle sich eine besonders in nur lose zusammenhängenden Gemeinschaften fühlbare Schwierigkeit ein. Der Häuptling könnte den ältesten Sohn überleben, und der Enkel nur ein Kind sein[6];

---

[1] Sir H. Maine, Anc. Law, S. 233.
[2] Ders., Early Law, chap. V, S. 137.
[3] Ders., Anc. Law, S. 239.
[4] Ebend., S. 236.
[5] Ebend., S. 238.
[6] Ebend., S. 239.

in geordneten Gemeinschaften werde diesem Misstande durch einen Vormund abgeholfen, die Barbaren aber nehmen den ältesten männlichen Verwandten als Erben hin.[1]

Uns scheint es unzweifelhaft, dass Zweckmässigkeitsrücksichten die Bevorzugung des Aeltesten als Erbe hervorrufen; in jeder primitiven Gemeinschaft sind die Jahre eine Quelle der Verehrung und des Einflusses. Aber eben darum bezweifeln wir, dass das Recht der Erstgeburt das ursprünglichere sei. Je mehr die Häuptlingswürde an Vermögen sich anknüpft, desto mehr wird sie den Erbregeln desselben anheimfallen. Südamerika zeigte uns oben, dass sobald die Häuptlingswürde an Vermögen sich zu knüpfen begann, auch die Söhne als Erben auftraten.[2] Die leichte Zersplitterung des Stammes macht es möglich, dass alle Söhne gleichzeitig zum Cazikat vordringen; und es wird von einem Rechte der Erstgeburt ebenso wenig wie beim Erben des Vermögens die Rede. In Afrika finden wir nur da den Sohn als Nachfolger des Vaters, wo die Brüder desselben in entfernten Dörfern als Theilfürsten leben; d. h. erst wo das oberste Haupt seine Gewalt von einer bestimmten Localität her ausübt, wird das dadurch hergestellte räumliche Verhältniss zwischen Gewalt und Wohnort den ältesten Sohn statt des ältesten nachlebenden Bruders zum Succediren gelangen lassen, weil der Sohn und nicht der Bruder den Wohnort des Verstorbenen erbt. Am deutlichsten wird sich dies innerhalb der ungetrennten Familiengruppe zeigen. Wenn diese sich zu einer Dorfschaft erweitert, wird das dem ältesten Mann gehörende Verwaltungsrecht in eine dem ältesten Mann eines bestimmten Geschlechts gebührende Häuptlingsgewalt sich allmählich umändern, und erst wo der Häuptling dahin gelangt über mehrere Dorfschaften zu gebieten,

[1] Z. B. Freycinet, Bd. II, Thl. 1, S. 134, 475. Caillié, I, 145. Raffenel, S. 280. Skene, I, 160. Morgan, Systems: Fidschi. Quest. 4—6, S. 582.

[2] Bes. Falkner, S. 150. Vgl. Merovingen, Ynglingen und die polnischen Herzöge.

wird der Aelteste der ältesten Linie, als den Regierungsort innehaband, der Nachfolger werden. Es ist ganz dasselbe, was geschieht, wenn die einzelne Familiengruppe sich auflöst; das von dem Stammvater herrührende Eigenthum wird unter dessen, vielleicht schon verstorbene Söhne zu gleichen Theilen getheilt, eines jeden Los wiederum unter dessen Söhne u. s. w. Was einmal in dieser wirklichen oder fingirten Theilung einer Descendentenlinie gegeben ward, wird ihr nicht mehr genommen[1], solange sie besteht.

Ich gestehe gern, dass ich für meine Anschauung, das Recht der Erstgeburt bei Erben der Würden entstamme einer spätern Zeit als das Brudererben, keinen vollgültigen Beweis geführt habe. Kaum aber, glaube ich, wird es je gelingen, der Sache erheblich näher zu kommen. Wenn man erwägt, dass in den niedrigsten Gemeinschaften, die uns bekannt sind, der Stärkste, Tapferste, Klügste, Aelteste des grössten Einflusses sich erfreut, wird es gewiss dem natürlichen Lauf der Entwickelung entsprechen, wenn wir zuerst dem Bruder und nicht dem Sohne, wo die Erblichkeit sich einzustellen beginnt, den Vortritt zusprechen. Dem sei wie ihm wolle, das glauben wir als unverrückbar dargethan zu haben, dass zwischen Brudererben und Polyandrie oder Weiberlinie nicht die geringste Verbindung besteht.

Noch bleibt uns zu erklären, wie der Bruder die Witwe des Verstorbenen erbt.[2] Man hat sich gewöhnt

---

[1] Bisweilen kann der Sumatrabruder einen Theil der Erbschaft haben, wenn das Gut vom Vater herstammt. Marsden, S. 230, 244.

[2] Ausser den Hebräern, Osseten, Rejangs, Bechuanen nennen wir Brasilianer (von Martius, S. 117), Warruas (Schomburgk, II, 447), Californier (Venegas, I, 82), Samoa, Fidschi, Neuseeland (Waitz, VI, 129, 634; Fison and Howitt, S. 153), Neuholland (ebend., S. 204; Grey, II, 230), Kirgisen (Wood, S. 340), Araber (Burkhardt, I, 112), Abessinier (Lobo), Kakhyens (Anderson, Mandalay to Momien, S. 132, 142), Damaras

das Vererben der Weiber mit dem des Vermögens auf gleichen Fuss zu stellen. Einerseits hat MacLennan das letztere aus dem erstern erklären wollen, indem er zu der polyandren Familie zurückging. Andererseits hat Spencer das Vererben der Weiber einfach als einen Fall des Erbganges des Vermögens aufgefasst und dasselbe Princip für das Erben der Weiber durch die Söhne wie durch die Brüder geltend gemacht.

Mich dünkt jeder Beweis überflüssig, dass wo die Söhne die Frauen des Vaters, die nicht ihre Mütter sind, unter sich theilen, die Frauen als ein Theil des Vermögens betrachtet werden. Sonst aber ist das Verhältniss etwas zusammengesetzter. Fast überall hat die Witwe ein Recht oder wenigstens einen Anspruch, auf Kosten der Nachlassenschaft des Mannes zu leben, und man findet sie daher gewöhnlich bei ihren Kindern lebend. Das heisst nicht, dass sie von ihnen geerbt wird; dies geschieht nur, wo die Söhne die väterlichen Witwen ehelichen, und nirgends nimmt der Sohn seine Mutter auf diese Weise hin. Die Mutter hat ein Versorgungsrecht gegenüber dem Sohne. Man sucht gewöhnlich diesem Anspruch dadurch zu genügen, dass die Söhne das Erbe nach dem Vater nicht theilen, solange die Mutter lebt, sondern gemeinschaftlich die Pflichten ihr gegenüber erfüllen; doch wird selbstverständlich die hier zu lösende Frage zu sehr verschiedenen Ordnungen führen können, die wir hier nicht näher erörtern können, weil sie für unsern Zweck belanglos sind.

An diese Ansprüche der Mutter knüpft, wenn ich nicht irre, die Sitte an, dass sie von dem Schwager geerbt wird; und dies geschieht ganz natürlich, je nachdem die Familie in eine ungetrennte Familiengruppe

---

(Anderson, Ngami, S. 176), Kongo (Du Chaillu, Journey, S. 429), Muskohgi (Adair, S. 189), Araucaner (Charlevoix, VI, 147), Bellabollah und Vera Paz (Spencer, Fortnightly Review, 1877, S. 896), Karaiben (Gilii, S. 346), Mongolen (Du Halde, IV, 48).

sich umbildet. Ausdrücklich erwähnt Burkhardt, dass dem Araber die Verbindung zwischen der Witwe und dem Schwager wünschenswerth erscheine, weil durch sie das Vermögen der Familie zusammengehalten werde. Und über die Fidschianer spricht sich Morgan in ähnlicher Weise aus.[1] Selbst die Kurnai in Neuholland vertheidigen durch solche Gründe die genannte Sitte.[2] Wie der Bruder in der ungetrennten Familiengruppe das nächste Haupt der Gemeinschaft ist, dessen Klugheit die Interessen und der ganze Schutz derselben anvertraut sind, so wird auch die Witwe mit ihren minderjährigen Kindern sich zu ihm flüchten, und die Ehe wird unter primitiven Zuständen die Form dieses Verhältnisses sein. Zu ihrer eigenen Familie zu flüchten, wird der Witwe in demselben Grade unmöglich, als das vom Manne nachgelassene Gut von Bedeutung wird. Durchaus ungereimt ist es, die Ursachen der Verbindung zwischen Witwe und Schwager in der Polyandrie zu suchen. Dass der Schwager schon während des Lebens des Mannes das Recht des Ehemannes genossen, würde nur dann eine nothwendige Bedingung, wenn fleischliche Rücksichten den Eckstein der Entwickelung der Familie bildeten. Aus allem, was wir über das Leben und Treiben primitiver Menschen erfahren, leuchtet aber mit Bestimmtheit hervor, dass dies nicht der Fall sei. Die fleischlichen Genüsse nehmen gewiss im primitiven Leben den grössten Platz ein; sie sind aber auch unter allen die am leichtesten zugänglichen, und es bilden sich daher die Gewohnheiten nicht unter dem Einfluss des Ersinnens von Mitteln zu ihrer Erreichung.

Bevor wir diese Reihe von Untersuchungen beschliessen, werden wir nur kurz MacLennan's Versuch erwähnen, Polyandrie bei den alten Ariern nachzuweisen. Wir glauben nicht unsere Ergebnisse irgend gefährdet zu

[1] Morgan, Systems, S. 583. Vgl. oben die Uebergriffe der Oheime bei Sioux und Columbiern.
[2] Fison and Howitt, S. 204.

sehen, wenn auch unsere Vorfahren in Polyandrie lebten; dieselbe ist ja eine so gewöhnliche Begleiterin der anwachsenden Familiengruppe, dass sehr möglich auch die Arier sie betrieben. Es wird dies zunächst eine rein geschichtliche Specialfrage.

MacLennan verweist uns auf folgende Stelle bei Manu: „Wenn unter mehrern Brüdern vollen Blutes dem einen ein Sohn geboren wird, erklärt Manu sie alle für Vater eines männlichen Kindes durch diesen Sohn, und die Oheime können, wenn dieser Neffe der Erbe sein wird, Söhne nicht adoptiren.“[1] Einstweilen geht MacLennan jedoch auf diesen Text nicht ein, die Erzählung von Draupadi überhebt ihn aller Mühe, indem diese uns die Thatsache der Polyandrie direct vorführt. Erst in seinem letzten Buche kehrt er zu jener Stelle zurück und knüpft sie an die Verhältnisse Tibets an. Durch eine Fiction will er das Geltendmachen des Vaterbruders als Vater nicht begründet wissen. Nichts wäre den Hindus fremder, als durch Fictionen und künstliche Regeln einen Mann am Erwerben eigener Söhne zu verhindern (dem Oheim war ja oben die Adoption versagt). Es sei das höchste und andauerndste Bestreben jeder hinduischen Autorität gewesen, die Vermehrung der Erben, d. h. der einzelnen Hausstände und mit ihnen der Centren religiöser Verehrung zu befördern.[2] Das in dem angeführten Text enthaltene Verbot gegen Adoption müsse daher aus einer uralten Institution entsprungen sein.

Gänzlich lose und schlecht begründet ist diese Betrachtung nur zu verwerfen. J. D. Mayne zeigt uns, wie sehr die religiösen Interessen die Auflösung der ungetrennten Familiengruppe bezweckten, und wie offen die Brahmanen der Religion wegen eben dieser Auflösung das Wort geredet haben. Das Haupt der Familie war zugleich der Oberpriester derselben. Solange

[1] MacLennan, Levirat und Polyandrie, in Fortnightly Review, 1877, S. 698.
[2] Ders., Patr. Theor., S. 336.

aber der Einfluss der Brahmanen erst wachsend war, steigerte sich die Forderung der Familiengruppe, um einen für sie opferspendenden Erben zu erhalten, nur bis an den Punkt, welchen uns Manu's Text vorführt, und erst späterhin, da jener Einfluss vollentwickelt dastand, wurde einem jeden der Brüder ein eigener Sohn wünschenswerth. Das bei Manu enthaltene Verbot gegen Adoption ist nur was in allen Gegenden und zu allen Zeiten die Grundansicht der Menschen gewesen, dass nur wo die Existenz der Gruppe, es sei die blosse Familie, die ungetrennte Familiengruppe oder der Clan, durch Mangel an legitimen Erben zu erlöschen droht, man zur Adoption u. dgl. seine Zuflucht nehmen könnte. Hat aber in der ungetrennten Familiengruppe einer der Brüder einen Sohn, so fehlt ein legitimer Erbe nicht.[1]

Weiterhin führt MacLennan nach Apastamba an: „(A husband) shall not make over his (wife), who occupies the position of a «gentilis» to others (than to his gentiles) in order to cause children to be begot for himself. For they declare that a bride is given to the family (of her husband and not to the husband alone). That is (at present) forbidden on account of the weakness of (men's) senses."[2] MacLennan findet wiederum hier eine der tibetanischen Polyandrie ähnliche Gewohnheit, zudem auf eine polyandrische Theorie gestützt.[3] J. D. Mayne scheint uns aber auch hier das Richtigere zu treffen, wenn er in diesem Texte nur eine Begrenzung des ursprünglich durch jeden beliebigen Mann zu vollstreckenden Niyoga sucht; der Niyoga wird von jetzt ab den Sapinda oder Samanodoca vorbehalten.[4] Die Worte „a bride is given to the family" sind nicht dahin

[1] J. D. Mayne, S. 211.
[2] MacLennan, Patr. Theor., S. 304. Vgl. Andere Stellen: H. Zimmer, S. 325 fg.; dieser Gelehrte will von Polyandrie nichts wissen.
[3] MacLennan, Patr. Theor., S. 305.
[4] J. D Mayne, S. 48, 63 Anm. (g).

zu verstehen, dass sie ihr als gemeinschaftliches Weib gegeben ward; der Satz stimmt einfach mit dem soeben besprochenen Satze Manu's, der den Gedankengang der ungetrennten Familiengruppe enthüllt, überein.

Um schliesslich der Mythe Draupadi Erwähnung zu thun, wird es einem jeden einleuchten, dass die Pandavabrüder, sich in Draupadi theilend, uns zu keinem allgemeinen Schluss berechtigen. Sie sind die Stammväter eines aus den Bergthälern des Himalaja, speciell Kaschmirs, in Indien eingedrungenen Kshatryastammes; und wir können gewiss nur auf das locale Vorkommniss der Polyandrie bei einem einzelnen arischen Stamme aus der Erzählung schliessen. Und selbst dieser Schluss scheint mir nicht ganz sichergestellt, weil die Mythe uns gar zu kärgliche Aufschlüsse gibt, sowol über die Gründe, die die Verbindung Draupadi's mit den fünf Pandavas veranlassen, als über die Vorstellungen, durch die diese Ehe gerechtfertigt wird.[1]

FÜNFTES KAPITEL.

Die Nomenclaturen.

Die Leichtigkeit, mit welcher der Ehemann der primitiven Gemeinschaft Andern geschlechtlichen Verkehr mit seiner Frau vergönnt, hing mit dem geringen Gewicht, das er auf die wirkliche Abstammung seiner Kinder legte, aufs innigste zusammen. Es war ein historisch unhaltbarer Gedanke, dass auch dem primitiven Menschen die Keuschheit des Eheweibes eine un-

[1] Lenormant, III, 497 fg. MacLennan, Fortnightly Review, 1877, S. 699. Bachofen, Das Mutterrecht, §§ 195 u. 94. (Wilks, I, 54 Anm.) J. D. Mayne, S. 57.

erlässliche Bedingung der Ehe gewesen, und dass daher nachweisbare lockere Gewohnheiten auf eine Zeit der Promiscuität und Ehelosigkeit hindeuteten. Die weitere Begründung der Annahme einer solchen Zeit versuchte MacLennan durch die Polyandrie zu gewinnen, ein Versuch, dessen gänzliches Mislingen wir vorhin gesehen.

Wir wenden uns jetzt andern Gelehrten zu, die wie Morgan, Bachofen und Lubbock mit einer andern Reihe von Thatsachen der schon schwankenden Hypothese der ursprünglichen Promiscuität einen sichern Haltpunkt zu gewinnen bemüht sind. Die Promiscuität scheint ihnen weniger ein durch Eifersucht und kämpfende Begierden hervorgerufener Zustand, als ein durch Stammgefühl und religiöse Vorstellung beanspruchtes Recht von allen an alle. Wir legen jedoch auf diesen Unterschied von MacLennan kein gar zu grosses Gewicht; denn sofern man nicht den primitiven Menschen angeborene klare und bestimmte Begriffe von Recht und Pflicht zusprechen will, muss man von einem Zustand ausgehen, wo die Menschen miteinander rangen und erst nach vielfachen Kämpfen in der Promiscuität zur Ruhe gelangtn. Ursprünglich ist der Mensch gewiss nicht, weder aus Neigung noch aus Pflichtgefühl, der Promiscuität zugethan gewesen. Später, nachdem man sich die Promiscuität hatte gefallen lassen, mag dieser Zustand bald durch Gewohnheit so befestigt werden, dass der Gedankengang der Menschen von demselben als einem festen Punkte instinctartig ausgeht; und nur diesen Gemüthszustand, glaube ich, hat Lubbock hervorheben wollen. Wenn daher MacLennan es ihm verübelt, dass er von den „Rechten" aller redet, während das Wort „Recht" im Zustande der Promiscuität doch ohne Gegenstand sein müsse[1], so hat MacLennan das Wort „Recht" zu sehr nach dem Buchstaben genommen. Späterhin, wenn die Verhältnisse sich immer mehr entwickeln, mögen allerdings Zeiten kommen, wo neue

[1] MacLennan, Studies, S. 426.

Wünsche sich hervordrängen, die in den alten Gewohnheiten einen Widerstand finden; erst wo dieser Widerstand empfunden wird, bildet sich das Rechtsbewusstsein aus.

Eine unzweideutige Promiscuität innerhalb grösserer oder kleinerer Kreise, ein gemeinschaftliches Recht geschlechtlichen Verkehrs zwischen einer Gruppe von Männern und einer Gruppe von Weibern, will Lewis H. Morgan in den Nomenclaturen nachweisbar finden, d. h. in den Systemen der Namen, durch welche die Grade und Stufen der Verwandtschaft von primitiven Menschen bezeichnet werden. Die Nomenclaturen folgen nicht überall in der Welt demselben Princip; Morgan unterscheidet zwischen der descriptiven und der klassifikatorischen. Die Systeme der Verwandtschaftsbeziehungen dienen dazu, die Familien in Gruppen von Blutsverwandten zu organisiren, und besitzen als solche eine grosse Lebenskraft. Die descriptive Form, bei den arischen, semitischen und uralischen Familien vorhanden, ist eine numerische Form und beschreibt die collateralen Verwandten durch ein Zusammensetzen der ersten, nächsten Verwandtschaftsbezeichnungen. Die klassifikatorische dagegen, die der Turaner, der amerikanischen Indianer und der Malaien, kennt die descriptiven Namen nicht, sondern bezeichnet durch gleiche Namen alle, die zu einer der scheinbar ganz willkürlich abgegrenzten Klassen der Verwandten gehören.[1] Theils versucht Morgan durch diese Nomenclaturen verschiedene ethnologische Fragen zu lösen, indem er meint, dass wenn dieselbe Form bei verschiedenen Stämmen sich findet, dies auf eine gemeinschaftliche Abstammung deute. Theils will er die grosse Frage von der Entstehung und Entwickelung der Familie durch sie lösen. Die Nomenclatur, urtheilt er, werde weder eingeführt noch aufgegeben durch blosse Willkür; sie belehrt uns somit, sowol dass ganz bestimmte Ursachen in einer gegebenen Gemeinschaft zu

[1] Morgan, Systems, S. VI, 11—12, 468.

einer gegebenen Zeit wirkten, als dass sie allmählich in einer ganz bestimmten Weise sich modificirten. Sie existiren durch Gewohnheit und nicht durch Rechtszwang, die Motive ihrer Abänderung müssen daher ebenso allgemein sein, wie ihr Gebrauch ein allgemeiner gewesen sei.[1] Wir stimmen hierin durchaus Morgan bei, bezweifeln aber, ob zu erwarten sei, dass sich bedeutende Züge einer Nomenclatur unter einer gesellschaftlichen Ordnung, der sie nicht mehr entsprechen, geraume Zeit erhalten können; denn nichts spricht dafür, dass sich die gesellschaftliche Ordnung rascher und leichter als die Nomenclatur abändere.

Die descriptive Nomenclatur bietet uns keine besondern Schwierigkeiten; sie entspricht der natürlichen Abstammung unter der Herrschaft der Ehe einzelner Paare.[2] Das Motiv, die Grade der Verwandtschaft zu unterscheiden, geben, nach Morgan, die rechtlichen Rücksichten, die Möglichkeit aber dies zu thun will er in der Form der Ehe suchen. Nur wo die Ehe zwischen einzelnen Paaren zu Hause ist, sind die Grade der Verwandtschaft mit descriptiver Genauigkeit zu unterscheiden; das Motiv gibt die Regulirung der Erbschaften ab.[3] Grössere Schwierigkeiten bieten uns die klassifikatorischen Systeme, die auf keine Weise aus der Natur der Abstammung, wie diese die civilisirten Stämme auffassen, zu erklären sind. Vielleicht wäre es möglich, sie mit der Abstammung unter andern ehelichen Verhältnissen in Uebereinstimmung zu bringen, doch lässt es Morgan, wie es nur zu billigen ist, nicht ungeprüft, ob irgendeine andere Erklärung möglich sei, bevor er der genannten beistimmt.

Es sind besonders zwei Ursachen, die die Ausbildung der klassifikatorischen Systeme beeinflusst haben mögen: die Geschlechtsverbände wegen gegenseitiger Schutz-

---

[1] Morgan, Systems, S. 15. Vgl. Giraud-Teulon, S. 100. Lubbock, S. 161.

[2] Morgan, Systems, S. 473.

[3] Ebend., S. 14.

leistung, und die „tribal organization", was wir durch Clanverfassung wiedergeben.[1] Die klassifikatorischen Systeme zeichnen sich durch das Bestreben aus, das Zerstreuen des Blutes zu verhindern, während im Gegentheil die descriptiven Systeme das immer fernere Blutband zuletzt aus den Augen verlieren.[2] Die Claninteressen bezwecken auch, die entferntesten Blutsverwandten enger zusammenzuhalten, doch wird es nicht gelingen, die klassifikatorischen Systeme dadurch zu erklären; denn diesen verbindenden Tendenzen der Clane wird durch keinen besondern Plan der Verwandtschaftsgrade geholfen, und sie sind daher vielmehr weitere Folgen als erzeugende Ursachen der Systeme gewesen.[3] Ebenso wenig gelingt es, dieselben aus der Clanverfassung des Stammes zu erklären. Wenn die ganowaische (d. h. amerikanische) Form die Kinder verschiedener Schwestern Geschwister nennt, entspricht dies der Clanbestimmung, die hier der weiblichen Linie folgt; der Brudersohn des Mannes aber ist sein Sohn, der Schwestersohn sein Neffe, und doch gehört dieser und nicht der erstere seinem Clan an.[4] Die Clanverfassung und das System decken sich somit schon nicht mehr, und das letztere erfordert eine andere Erklärung.

Sobald Morgan sich der Abstammung zuwendet, zeigt es sich alsbald, dass die klassifikatorischen Systeme nicht in die Abstammungsabstufungen hineinpassen, die durch Polygamie (besonders das Heirathen mehrerer Schwestern) und Polyandrie gegeben werden.[5] Wir sollen von diesem aus nicht begreifen können, warum der Mutterbruder Oheim genannt wird, die Vaterschwester Tante und die Kinder dieser Personen Vetter und der Schwestersohn des Mannes sein Neffe. Auch

[1] Morgan, Systems, S. 474.
[2] Ebend., S. 13.
[3] Ebend., S. 475.
[4] Ebend., S. 476.
[5] Ebend., S. 478.

scheinen die genannten Eheformen Morgan zu selten, als dass sie die allgemeine Erklärung der Nomenclatur abgeben könnten, eine Aeusserung, welche uns sehr befremdet, weil er sogleich eine Erklärung sucht in der Gruppenehe, die, wenn sie überhaupt zu finden ist, wenigstens noch seltener ist als die Schwesterehe und die Polyandrie.

Morgan's Versuch wird lediglich in einer reinen Construction bestehen. Die Nomenclatur soll aus der Abstammung, d. h. der Eheform erklärt werden, und die Aufgabe wird, von der einfachsten Form des klassifikatorischen Systems ausgehend, eine Eheform zu construiren, die die Abstammung als eine dem Systeme entsprechende erscheinen lässt. Diese einfachste Form wird bei den Malaien gefunden, und von ihr aus werden die übrigen als unter dem Einfluss der zu höhern und reinern Formen emporstrebenden Ehe entstanden zu erklären sein.

In der malaiischen Nomenclatur werden alle Verwandten derselben Generation mit gleichlautenden Namen benannt, ohne Unterschied, ob sie nähere oder fernere Verwandte sind.[1] Mit dieser Form solle nach Morgan das Bewusstsein der Abstammung stimmen, wenn man, von der Promiscuität ausgehend, die erste Entwickelungsstufe in der communistischen Familiengruppe sehe, wo alle Brüder gemeinschaftlich mit allen Schwestern in einer Gruppenehe leben. Als zweite Voraussetzung der malaiischen Nomenclatur nennt Morgan in seinem Schema „*the Hawaiian custom*" oder die „*Punalua*"-Familie, d. h. die

[1] Tab. I gibt die Nomenclatur für die Generation des Redenden, d. h. für Brüder und Schwestern. In Morgan's Tafeln sind die malaiischen Wörter accentuirt, um die Lautverschiedenheiten anzugeben. Die Accente sind sehr unregelmässig; ein Princip der Variation habe ich nicht zu erblicken vermocht, und bin daher geneigt, nur Druckfehler, wie sie in einem solchen Werke nicht zu vermeiden sind, in den Varianten zu sehen, weshalb ich von ihnen gänzlich absehe.

Brüder ehelichen gemeinschaftlich mehrere Schwestern, die nicht ihre Geschwister sind.[1] Ich bin aber ausser Stande zu verstehen, warum Morgan diese Gewohnheit hier aufnimmt; denn späterhin erklärt er rundweg, sie sei für die Erklärung der Entstehung des malaiischen Systems durchaus unnöthig.[2] Sie dient ihm nur dazu, den Uebergang von dem malaiischen zum turanischen System anzubahnen. Vielleicht ist die Punalua-Familie an betreffender Stelle angebracht worden, um der Unterscheidung zwischen geborenen und erheiratheten Verwandten, die in der malaiischen Nomenclatur (Tab. II) vorkommt, zu genügen. Denn wenn zwischen dem Bruder und dem Gatten ein Unterschied gemacht wird, darf man annehmen, sie seien auch zwei verschiedene Personen gewesen; dass die Malaien zwischen den Begriffen Bruder und Ehemann sorgfältig unterschieden, wenn es sich nur um verschiedene Functionen einer und derselben Person handelte, wäre eine Annahme, die wir mit MacLennan verwerfen möchten.[3]

Dass diese Sondernamen erst später, als die Geschwisterehe und die Punalua-Familie schon zu schwinden angefangen, in die malaiische Nomenclatur eingereiht seien, glaube ich, sei Morgan's Meinung. Es stellt sich aber mehr als zweifelhaft heraus, ob die beiden Thatsachen, Geschwisterehe und Punalua-Familie, irgend je bei

---

[1] Morgan, Systems, S. 480. Anc. Soc., S. 384, 500 fg.

[2] Ders., Systems, S. 489. Anc. Soc., S. 386.

[3] MacLennan, Studies, S. 348: „While the communal family lasted, the different descriptions of persons referred to, several of which would have been then coincident in a single person, were distinguished in idea the one from the other; so that when the communal family passed away, the nomenclature, which had applied to those sets of persons while they were yet coincident and ideally distinguished merely, readily extented to them when they became distinct. — It is incredible that in the sort of family contemplated, brothers should come to regard each other not only as brothers, but as brothers-in-law."

den polynesischen Völkerschaften obwalteten, besonders auf den Sandwichinseln, denen die Nomenclatur entlehnt ist.

Als Mitbewirker des Uebergangs von der malaiischen zu der turanischen Form sind neben der „Hawaian custom" in Morgan's Tafeln die Clanverfassung und die Exogamie angeführt.[1] Ich mache mir über den Unterschied dieser beiden Dinge keinen deutlichen Begriff; denn Morgan zufolge sähen ursprünglich die Clangenossen sich als Geschwister an, und die Clane sollen eben durch das Unterscheiden zwischen den Geschwistergruppen gebildet werden. Dies bleibe einstweilen dahingestellt. Der Uebergang zur turanischen Form sei folgendermassen geschehen. Die Eintheilung in exogame Clane oder Geschwistergruppen habe eine Unterscheidung nothwendig gemacht zwischen dem Vater und dem Mutterbruder, der Mutter und der Vaterschwester, den Kindern eines Mannes sowie seines Bruders auf der einen Seite und den Schwesterkindern andererseits, d. h. Kinder und Bruderkinder werden von dem Manne Kinder genannt, Schwesterkinder aber Neffen und Nichten; dem Weibe gelten umgekehrt die Schwesterkinder für Kinder, die Bruderkinder für Neffen und Nichten.[2] Ebenso können die Kinder mehrerer Brüder nicht mehr die Kinder ihrer Vaterschwestern für Geschwister halten: sie werden sich Vetter und Cousine nennen.

Zwischen der turanischen und der ganowaischen Nomenclatur hebt Morgan zunächst den merkwürdigen Unterschied hervor, dass die Turaner die Kinder des Vetters dem Manne, die der Cousine dem Weibe für Neffen und Nichten gelten lassen, aber die Kinder der Cousine dem Manne, die des Vetters dem Weibe für Kinder. Gerade das Gegentheil findet in der ganowaischen Nomenclatur statt. Morgan erkennt in der letztern die grössere logische Uebereinstimmung mit den Principien des Systems und findet es schwierig, der Abänderung der Turaner

[1] Morgan, Anc. Soc., S. 433.
[2] Ders., Systems, S. 484.

eine genügende Erklärung zu geben.[1] Später schreibt er, sie sei nicht zu begreifen, wenn nicht eine Sitte, mit den Cousinen zu leben, und ein Verbot gegen jeden Umgang mit den Weibern des Vetters anzunehmen seien; die ganowaische Form wird mit einem Hinweis auf „the slight variation upon the privilege of barbarism" (Cousinenehe) abgefertigt.[2] Somit finden beide Formen ihre Erklärung in der Punalua-Familie, und das Bild der von dieser zu der civilisirten monogamen und agnatischen Familie führenden Entwickelung stellt sich Morgan aus andern Thatsachen zusammen.

Die Weiberlinie erschuf in der Punalua-Familie Clane, die die verschiedenen Schwestern als Stammmütter hatten. Die Clanexogamie erschwerte die Gruppenverbindungen, ja machte sie oft ganz unmöglich; und so entstand die Syndyasmische Familie, wo sich einzelne Paare verbanden und wieder trennten, mehrere solche Paare in einer, den geschlechtlichen Verkehr ausgenommen, communistischen Haushaltung zusammenlebend.[3] Die Spuren dieser Familienform, gesteht Morgan, sind in der Nomenclatur nur spärlich vorhanden; hier und da scheinen einige Verwandtschaftsgrade der Anverheiratheten geändert; sonst bestanden die alten, jetzt falschen Nomenclaturen fort. Die syndyasmische Familienform hat gewiss sehr lange geherrscht; aber das Fehlen der Monogamie ist Morgan eine hinlängliche Erklärung, dass es ihr nicht gelang, die alten Nomenclaturen zu zerstören.[4] Hier wäre nun viel zu rügen, wenn wir nicht fürchteten, die Darstellung zu unterbrechen. Denn selten hat ein Forscher den Muth gehabt, durch eine solche Menge aus der Luft gegriffener Postulate die schwierigsten Fragen zu lösen. Wir ziehen es aber vor, einfach in der Darstellung der Morgan'schen Theorie fortzufahren.

---

[1] Morgan, Systems, S. 391.
[2] Ebend., S. 486.
[3] Ebend., S. 490 fg. Anc. Soc., S. 433 fg. u. Chap. IV.
[4] Ders., Anc. Soc., S. 461.

Die immer grössere Schwierigkeit, unter der Herrschaft der vielen eheverhindernden Clanbestimmungen Weiber zu haben, führt, nach Morgan, zu Weiberraub und Weiberkauf. Dadurch steigert sich der Werth der Weiber, und sie werden jetzt eifersüchtig bewacht.[1] Die Ehe gewinnt grössere Festigkeit, und die syndyasmische Familie nimmt an Kräften zu; es wird ihr möglich, sich von der communistischen Haushaltung zu emancipiren und auf eigenen Füssen zu stehen. So steigt die patriarchalische Familie dem Vater gehorchend empor, und die Wünsche des Vaters, die eigenen Kinder als Erben zu haben, verdrängt die Weiberlinie und befestigt die Agnation.[2] Gleichzeitig verschlechtert sich die Stellung des Weibes; sie wird eine Sklavin. Die Monogamie, bisher nur der Ausdruck eines fehlenden Vermögens, sich mehrere Weiber zu verschaffen, wird jetzt die Regel, weil so das Wachsen des Eigenthums und der Wunsch, selbiges den Kindern zu hinterlassen, es mit sich führen.[3] Fortan erfährt die Nomenclatur eine Umbildung[4]; passiv, wie sie ist, nur den radicalen Aenderungen der Familie in radicaler Weise nachgebend, lesen wir das vorgeschichtliche Schicksal der Familie in ihren Zügen.[5] Dass die arisch-semitisch-uralischen Völkerschaften früher einem klassifikatorischen Systeme gefolgt, das findet Morgan durch die Dürftigkeit der Verwandtschaftsbezeichnungen ihrer jetzigen Systeme verbürgt; niemals wäre es ihnen möglich gewesen, bei einer so armen Nomenclatur die erhabene Höhe der Monogamie zu erklettern.[6] Bei irgendeiner Gelegenheit müssen mehrere Bezeichnungen abhanden gekommen sein, und der Eintausch der turanischen Nomenclatur gegen die descriptive würde eben diesen Verlust uns erklären. Der gewaltige, von der

[1] Morgan, Anc. Soc., S. 458 fg.
[2] Ebend., S. 470.
[3] Ebend., S. 477 u. 505.
[4] Ebend., S. 481.
[5] Ebend., S. 435.
[6] Ebend., S. 481.

Monogamie geübte Druck mag diesen Tausch um so leichter herbeigeführt haben, als die Generalisationen, die jetzt zur Herrschaft gelangen, nur als Ausdruck der Blutsverwandtschaft etwas Neues sind, sonst aber den Menschen längst geläufig waren. Wir bitten, diesem sonderbaren Ausgang der Morgan'schen Darstellung die grösste Aufmerksamkeit zuzuwenden. „Wenn man", so schreibt Morgan, „bei irgendeinem der die turanische Nomenclatur gebrauchenden Stämme nachfragt, wie zwei Personen untereinander verwandt sind, beschreibt er die Verwandtschaft mit den uns geläufigen descriptiven Ausdrücken. Ein descriptives System, dem arischen genau ähnlich, existirte mit dem turanischen und malaiischen gleichzeitig, nicht als System der Blutsverwandtschaft..., sondern als Mittel, die Verwandtschaftsbeziehungen festzustellen." [1]

Morgan's Theorien, besonders seine Verwerthung der Nomenclaturen, haben sowol Anhänger als entschiedene Widersacher gefunden. Zu jenen gehören: Fison and Howitt, Giraud-Teulon, Engels, Post; unter den Widersachern gebührt der erste Platz MacLennan. Dieser Gelehrte behauptet, es sei durchaus unmöglich, die Nomenclatur als ein System der Bezeichnung des Blutsbandes aufzufassen, schon aus dem Grunde, weil das Kind die Mutterschwester Mutter nennt; schwerlich beachtet Morgan diesen Umstand in gebührender Weise, weil der Plural der Mütter durch dieselben Vorstellungen wie der Plural der Väter nicht zu erklären ist.[2] Wir haben nicht nöthig Morgan gegen den Vorwurf zu schützen, als habe er gelehrt, dass das Kind glauben könne, mehrere Mütter gehabt zu haben; er will in dem Worte „Mutter" nicht ein Blutsverhältniss, sondern ein Eheverhältniss bezeichnet wissen.[3] Die Mutterschwester

[1] Morgan, Anc. Soc., S. 484; s. u. Anm. 36.
[2] MacLennan, Studies, S. 345.
[3] Morgan, Anc. Soc., S. 520. Systems, S. 478. Vgl. Lubbock, S. 173.

ist einer Stiefmutter zu vergleichen. Wir müssen aber gestehen, dass durch diese Distinction seinen Theorien der Boden unter den Füssen genommen wird, denn es wird jetzt die Vermuthung rege, die Bezeichnungen seien insgesammt aus rechtlichen Relationen zu erklären. Wiederholt haben wir auf die Schwierigkeiten hingewiesen, welche sich darbieten, sobald man die beiden Dinge unterscheiden will: nämlich den rechtlichen Charakter des Verhältnisses zwischen Personen innerhalb der Ehe als einer rechtlich geordneten Institution, und das Blutsverhältniss zwischen den aus der Ehe als geschlechtlicher Verbindung entsprungenen Personen. In keiner Weise ist dieser Unterschied von Morgan begrifflich geschärft worden; MacLennan macht aber den Versuch, und reiht diesem eine Auseinandersetzung an, die seiner Polyandrietheorie eine neue Grundlage unterbreiten soll.

Die Verwandtschaftsgrade, die das klassifikatorische System gibt, urtheilt MacLennan, sind ohne allen und jeden Belang, wenn nicht als ein System höflicher und ceremonieller Anreden im gesellschaftlichen Verkehr. Das System ist lediglich ein System gegenseitiger Begrüssung.[1] Wie Morgan gilt auch ihm das malaiische System als Basis der gesammten Nomenclaturen; und den Ursprung desselben sucht er ebenso in den ursprünglichen Eheformen[2]; nur entfaltet ein System der Begrüssung sich mehr ungebunden, als ein System der Verwandtschaft, aus dem Rechte und Pflichten folgen; die Systeme trennen sich daher allmählich, von Anfang an sind sie aber gewiss miteinander eng verbunden.[3] Diese Anschauung findet in Peschel einen bedeutenden Gegner: „In den Nomenclaturen", schreibt dieser, „kann unmöglich auf eine geschlechtliche Erzeugung angespielt werden. Fügen wir hinzu, dass bei den 80 nordame-

[1] MacLennan, Studies, S. 366.
[2] Ebend., S. 366.
[3] Ebend., S. 372.

rikanischen Sprachen, die Morgan untersucht hat, mit nur zwei Ausnahmen Sonderausdrücke vorhanden sind, mit denen die Frau den Bruder ihres Mannes und den Gemahl ihrer Schwester als Schwager bezeichnet, folglich zwischen Brüdern keine Frauengemeinschaft, zwischen Schwestern keine Gattengemeinschaft bestand. Erwägen wir ferner, dass sämmtliche Sprachen, in denen die Anrede Vater, Bruder, Sohn, Familiengliedern zukommt, je nachdem sie von einem gemeinsamen Ahnherrn in einem höhern, gleichen oder fernern Grade abstammen, mit Sondernamen den ältern und jüngern Bruder oder Vaterbruder, die ältere und jüngere Schwester oder Mutterschwester unterscheiden, so muss es uns klar werden, dass nicht die Grade der Blutnähe, sondern die Zeitfolge der Geschlechter und der Rang innerhalb der Familie bezeichnet werden sollten, weil sich an diese Stufen wichtige Folgen für den häuslichen Umgang, nämlich das höhere Ansehen der Aeltern und, was noch wahrscheinlicher ist, strengere oder schwächere Pflichten der Blutrache knüpften."[1] Der Gegensatz zwischen Peschel und MacLennan ist darin zu suchen, dass der letztere nur den ersten Anstoss zur Bildung der Nomenclatur in den erwähnten Verhältnissen suchen will, übrigens aber eine durchaus formelle Entwickelung annimmt, die die Bezeichnungen in Höflichkeitsformeln verwandelt. Der Versuch Peschel's scheitert daran, dass der Clan eine exclusive Rechtsgruppe ist, und die Nomenclatur sich um den Clan nicht kümmert.[2] Bedenkt man, wie bei civilisirten Völkerschaften Bezeichnungen der Ehrfurcht auf völlig formale Weise gebraucht werden, so stellt es sich als sehr wohl möglich heraus, dass primitive Menschen, deren gegenseitiger Verkehr wegen einer immer wachsam lauernden Furcht noch viel ceremonieller ist als der unserige[3], ein durchgeführtes System

[1] Peschel, S. 241—242.
[2] MacLennan, Studies, S. 366.
[3] J. B. Eyre, II, 214. Williams and Calvert, S. 129.

des Gebrauchs der Anredeformen schufen. Die spöttische Kritik Morgan's verfehlt daher ihren Zweck[1]; die formelle Entwickelung der Nomenclatur, von dem durch die primitive Organisation der Familie gegebenen System aus, mag sehr wohl überall so ziemlich gleichartig gewesen sein. Eine endgültige Werthschätzung der MacLennan'schen Hypothese ist nur durch eine specielle Untersuchung der Geschichte der einzelnen Termini zu erzielen; eine allgemein gehaltene Bemerkung reicht hierfür gar nicht aus.

In einer andern Beziehung müssen wir aber schon von Anfang an MacLennan der Unklarheit zeihen. Bedenkt man, schreibt er, dass die meisten Stämme, die die Nomenclatur gebrauchen, Weiberlinie haben, so würde es, wenn die Nomenclatur Blutsverwandtschaft angäbe, unsere Verwunderung hervorrufen, zwei verschiedene Systeme bei diesen Stämmen zu finden; die Nomenclatur besitze ja auch für die väterlichen Verwandten Bezeichnungen. Daran sei nicht zu zweifeln, dass immer nur das Blutsystem und nicht das klassifikatorische den Erbgang der Würden und des Vermögens regulirt.[2] Aber wäre die Nomenclatur nicht anfänglich den herrschenden Vorstellungen der Blutsverwandtschaft anzupassen? MacLennan hat sich somit selbst verurtheilt, wenn er den schon in dem malaiischen System vorkommenden Vaternamen nicht anderswoher erklären kann; vermag er es aber, so werden von Anfang an die sonst dem Namen „Vater" anhaftenden Vorstellungen zu beseitigen sein, um sich erst mit dem Schwinden der Weiberlinie von neuem zu erheben. Von einem doppelten Blutsystem wäre dann gar nicht die Rede. Morgan schliesst aus den vorhandenen Vaternamen, dass väterliche Verwandtschaft ebenso ursprünglich wie die mütterliche anerkannt würde; die Unsicherheit der Vaterschaft habe nur ver-

[1] Morgan, Anc. Soc., S. 518.
[2] MacLennan, Studies, S. 363.

anlasst, dass man die Vaterschaft nicht einem Einzelnen, sondern einer Anzahl von Personen zutheilte.[1]

Wir gehen jetzt zu der nähern Prüfung von Mac Lennan's Hypothesen über. Geht man von der malaiischen Nomenclatur aus, so sind folgende Bezeichnungen der verschiedenen Generationen vorhanden. Kupuna, die Generation der Grossältern; Makua, die der Aeltern; Kaiku, des Redenden eigene Generation; Kaikee, die der Kinder; Moopuna, die der Enkel. In einer Nairfamilie entstanden, würden diese Termini ursprünglich gar nicht das Zeugungsverhältniss zwischen den Personen bezeichnen.[2] Vom Vater als Erzeuger wird bei einer solchen Familie unter den Makua nicht gesprochen, nur von Mutterbruder, Mutter und Mutterschwester. Es fragt sich hier keineswegs wie bei Morgan, wodurch das Wort Vater für Vaterbruder und Mutterbruder in Gebrauch gekommen, sondern vielmehr wie die ursprüngliche Bezeichnung des Mutterbruders für den leiblichen Vater und seine Brüder Geltung erhalten. Die tibetanische Familie bewirkt die nöthige Erweiterung. Schon bei den Nairs fanden bisweilen die angeführten Bezeichnungen für in verschiedenen Häusern wohnende Personen Anwendung; wir sahen ja oben, dass bisweilen ein Bruder sich von seiner Familie löste und einen eigenen Hausstand unter der Leitung seiner Lieblingsschwester gründete.[3] Durch die tibetanische Ordnung werden der Vater und seine Verwandten unter dieselbe Gruppe von Bezeichnungen gestellt; der Vater und seine Geschwister werden für die Kinder Makua, ganz wie die Mutter und ihre Geschwister. Die Geschwister der Mutter, die in ihrer Heimat ihre Kaiku waren, verbleiben durch einen völlig formellen Gedankengang Makua für ihre Kinder. Nur für die Anverheiratheten werden neue Bezeichnungen erschaffen, weil dieselben

[1] Morgan, Anc. Soc., S. 515.
[2] MacLennan, Studies, S. 378.
[3] Ebend., S. 383 fg.

nicht durch Geburt mit der Familie verbunden sind, sondern im reifern Alter angeknüpft wurden.[1] Für MacLennan ist der Umstand, wie schon Morgan hervorhebt[2], nicht günstig, dass er die Nomenclaturen der Nair und Tibetaner nicht besitzt; und wir legen auf diesen Umstand ein um so grösseres Gewicht, als die übrigen Dravidastämme und die mongolischen Völker die turanische Nomenclatur gebrauchen. Wenn die Nairen die malaiische Nomenclatur nicht haben, so wird schon dadurch MacLennan's Hypothese grundlos werden. Uebrigens sieht man ohne Mühe, dass die Hypothese keineswegs an die Polyandrie der Nairen und Tibetaner gebunden ist, sondern schlechthin nur an die ungetrennte Familiengruppe. Die Tragweite dieser Bemerkung wird uns recht bald einleuchten.

Fasst man die Benennungen der Anverheiratheten der malaiischen Nomenclatur näher ins Auge (Tab. II), so wird man finden, dass der Gatte der Schwester meines Weibes, und die Gattin des Bruders meines Mannes mit einem besondern Namen bezeichnet werden: Punalua, englisch durch „intimate companion" wiedergegeben. Nach Morgan's Theorie wären diese Personen Bruder und Schwester zu nennen, und Morgan kann die Sondernamen nicht erklären. Die fraglichen Benennungen führen zu der Vermuthung, dass nicht nur die Männer mehrerer Schwestern untereinander nicht Brüder, sondern dass sie gewöhnlich nicht einmal verwandt sind, ebenso wenig wie die Frauen der Brüder. Den ersten dieser Sondernamen vermag MacLennan's tibetanische Familie uns zu erklären, schwerlich aber den letztern. Jede tibetanische Familie hat ja in der Regel nicht mehr als eine Frau, die Schwestern werden somit in verschiedene Familien heirathen, d. h. der Gatte der Schwester meines Weibes ist nicht mein Bruder. Dagegen kennt die tibetanische Frau den Begriff der Frau des Bruders des Mannes

[1] MacLennan, Studies, S. 385—389.
[2] Morgan, Anc. Soc., S. 517.

nicht; und wenn es auch geschieht, dass die Brüder sich trennen, und jeder eine Frau für sich nimmt, so kann diese seltene Ausnahme schwerlich die Nomenclatur so erheblich beeinflusst haben. Und ferner sieht man, dass die Frau des Bruders der eigenen Frau wie die eigene Frau bezeichnet wird, was ohne Mühe aus ihrer Stellung in der Familie, aus der ich meine Frau holte, zu erklären ist, aber auf die Polyandrie keine nothwendige Beziehung hat. Für den Mann der Schwester des Mannes findet sich keine Bezeichnung angeführt, was um so mehr zu bedauern ist, weil er derjenige ist, der die Frau des Bruders der eigenen Frau gleichfalls Frau zu nennen pflegt.

Unter dem Drucke der Exogamie auf die polyandre Familie entstehen zufolge MacLennan die turanischen und ganowaischen Nomenclaturen.[1] Dem Princip nach lautet die hier versuchte Erklärung derjenigen ähnlich, die uns Morgan in dem Verbot der Geschwisterehe darbot; die Erklärung nimmt doch bei MacLennan einen etwas andern Verlauf. Nach Morgan schuf die Unmöglichkeit, dass der Mutterbruder von jetzt ab mein Vater sein könnte, den Sondernamen Oheim (beziehungsweise Tante), späterhin die Namen Neffe und Nichte, und zuletzt Vetter und Cousine. MacLennan will dagegen diese letzten Namen für die zuerst ausgebildeten gehalten wissen; die Vetterschaft wäre unter der Exogamie unumgänglich; die andern Namen stellen sich dagegen nicht nothwendig ein.[2] Z. B. die Brüder sind mit den Schwesterkindern eines Blutes; dadurch hören sie nicht nothwendigerweise auf, für dieselben Makua kana (Vater) zu sein; und wenn es damit doch ein Ende nimmt, so geschieht dies nur kraft des Princips der Reciprocität, weil die Schwestern nicht mehr Makua waheena (Mutter) der Bruderkinder sind. Die Reciprocität mag auch die entgegengesetzte Wirkung haben, dass die Schwestern

[1] MacLennan, Studies, S. 394.
[2] Ebend., S. 397.

Makua waheena der Bruderkinder zu sein nicht aufhören, weil die Brüder noch immer Makua kana der Schwesterkinder sind.[1] Auf diese Weise sucht MacLennan einem Schwanken im Gebrauch der Namen Oheim, Tante, Neffe, Nichte bei mehrern Stämmen Rechnung zu tragen.

Den Unterschied zwischen der turanischen und ganowaischen Form erklärt MacLennan auf eine Weise, die wiederum an Morgan erinnert. Er sucht den Ursprung der turanischen Sitte, die Kinder der Cousine als Kinder ihres Vetters zu zählen, in einer bei den turanischen Völkerschaften von Anfang an üblichen Verehelichung zwischen Vetter und Cousine.[2] Nachdem MacLennan hier einen Angriff auf Morgan gemacht hat[3], den wir nur als scherzhaft auffassen können, sucht er die ganowaische Sitte, welche die Kinder der Cousine als Neffen ihres Vetters zählt, wogegen sie den Mann die Kinder seines Vetters als seine eigenen Kinder ansehen lässt, dadurch zu erklären, dass die Weiberlinie keine Aenderung in den herkömmlichen Benennungen der Verwandtschaftsgrade zulasse oder wenigstens zu einer Aenderung nicht auffordere.[4]

Ein Theil des von MacLennan Dargelegten wird sich ohne Zweifel stichhaltig zeigen; im ganzen aber sind seine Hypothesen unhaltbar. Erstens spricht nichts dafür, dass die Nomenclatur in polyandren Institutionen ihre Voraussetzungen habe; zweitens sind einige nordamerikanische Stämme vorhanden, die der Unumgänglichkeit der Vetterschaft ganz und gar widersprechen, weil sie dieselbe nicht kennen; und drittens stellt es sich als an und für sich zweifelhaft, ob die Cousinenehe die turanische Sitte, die Kinder der Cousine dem Vetter für Kinder zu geben, zu erklären vermöge, davon zu schweigen, dass ein solcher Erklärungsgrund nur schwer-

[1] MacLennan, Studies, S. 396.
[2] Ebend., S. 403.
[3] Ebend., S. 359 fg.
[4] Ebend., S. 400.

lich dem Gedankengange MacLennan's entspricht, weil er an Blutsvorstellungen appellirt, und nicht, wie Mac Lennan sonst urgirt, mit einer formalen Weiterbildung der malaiischen Nomenclatur sich begnügen kann. Das Werthvolle der dargebrachten Ideen suchen wir in der entschiedenen Betonung, dass die Benennungen keineswegs in dem Zeugungsverhältniss ihre Grundlage finden, und dass das Princip der Entwickelung das durchaus formelle der Reciprocität sei. Wir werden nachweisen, dass MacLennan den hervorgehobenen Punkten nicht Rechnung trägt, dass aber sein formelles Princip das Richtige trifft.

Tab. III zeigt, dass die Micmac die Vaterschwester Tante, den Mutterbruder Oheim, die Kinder aber des Oheims und der Tante Geschwister nennen. Ihnen folgen Ahahelin, Munsee, Slave-Lake, Red-Knives, Louchieux und Spokane.[1] Ohne Ausnahme ist nur für den Mutterbruder ein Sondername vorhanden, die Vaterschwester steht bisweilen noch für Mutter.[2] Die Beziehungen Neffe und Nichte werden sehr unregelmässig gebraucht. Mit vollem Recht sucht Lubbock daher den Anfang der Differenzirung der Nomenclatur in dem Sondernamen für den Mutterbruder, und die Ursache dieses Sondernamens liegt auf der Hand: der Mutterbruder gehört weder dem Kreise der Familie noch dem Clan an.[3] Die Minnitaree und die Crow[4] nennen den Mutterbruder „ältern Bruder", was darauf zu deuten scheint, der Sondername drücke die Achtung vor demselben aus[5]; so wird der Name zwischen ganzen Stämmen um der Ehrfurcht willen benutzt.[6] Nach der nämlichen Richtung

---

[1] In Morgan's Tafeln Nr. 56, 63, 64, 66, 67, 69.
[2] Ebend., Nr. 2, 3, 4, 5, 7, 27, 34, 35, 36, 62, und wenn ein Weib redet auch Nr. 25.
[3] Lubbock, S. 173 fg. NB. Es ist hier der Clan des Vaters gemeint.
[4] In Morgan's Tafeln Nr. 26, 27.
[5] Vgl. Labat, II, 110.
[6] Waitz, III, 22.

deutet auch, dass der Jüngere immer den Aeltern mit dem Verwandtschaftsterminus anreden soll, der Aeltere aber mag es nach Belieben dem Jüngern gegenüber thun.[1] Es würde doch ein zu rascher Schluss sein, die Weiberlinie und die Herrschaft des Mutterbruders bei den amerikanischen Stämmen als ursprünglich vorhanden anzunehmen; das Entgegengesetzte wäre vielmehr aus dem Gebrauch eines innerhalb der engen Familie nicht vorhandenen Namens für den Mutterbruder zu schliessen. Uebrigens deutet, wie immer hervorgehoben, die Anerkennung eines besondern Verhältnisses zwischen Neffe und Mutterbruder noch lange nicht auf eine Weiberlinie. Mit Sicherheit ist aus der Nomenclatur nur so viel zu schliessen, dass der Mutterbruder durch seine Schwester dem Neffen nahe steht, von dem Vater desselben aber zu unterscheiden ist.

Von dem Sondernamen des Mutterbruders aus scheint mir die ganze Reihe von Sondernamen ohne Mühe herleitbar zu sein, der eine Stamm mit diesen Personen anfangend, der andere mit jenen; der eine Stamm in dem Erschaffen der Sondernamen diesen Rücksichten folgend, der andere den andern. Diesen Stämmen geht die Rücksicht auf die Generation der redenden Person über alles; jene setzen die Generation der Aeltern obenan; andere thun anders, als wenn alle Descendenten des Mutterbruders Oheime und Mütter wären.[2] Tab. IV liefert ein Verzeichniss der Bezeichnungen Sohn und Tochter, Neffe und Nichte; und dasselbe Princip, welches den Bezeichnungen der Oheime zu Grunde liegt, lässt sich auch hier erkennen.

Wenn die Seneca und die ihnen folgenden Stämme den Männern die Kinder des Bruders und des Vetters als Kinder (Sohn und Tochter) zuzählen, aber die Kinder der Schwester und der Cousine als Neffen und Nichten, so ist das nur die einfache Folge der formellen Stel-

[1] Morgan, Systems, S. 396.
[2] In Morgan's Tafeln Nr. 18—24, 46—55.

lung des Mutterbruders. Er steht in einem eigenthümlichen Verhältniss zu seinen Schwesterkindern, nicht aber zu seinen Bruderkindern; d. h. die Kinder, die durch ein von dem seinigen verschiedenes Geschlecht seiner Generation anverknüpft werden, stehen nicht als seine eigenen Kinder da, und werden daher auch anders benannt. Die formelle Folge ist, dass die Vetterkinder dem Manne als Kinder, dem Weibe als Neffen gelten, und umgekehrt die Kinder der Cousine.

MacLennan wollte die entgegengesetzte Sitte der Turaner durch Cousinenehen erklären; es steht aber Verschiedenes dieser Hypothese entgegen. Tab. V gibt die Sondernamen für Gatte und Gattin; die blosse Existenz solcher Sondernamen macht schon die Hypothese schwankend; denn es wirkt entfremdend, das Weib bezeichne den verheiratheten Vetter mit einem andern Namen als die übrigen Vettern, und stehe doch gleichgültig den bei weitem natürlichern Distinctionen gegenüber, indem sie Mutter und Mutterschwester, Vater und Vaterbruder, eigene Kinder und Schwester- und Vetterkinder nicht unterscheidet. Gewiss wäre es möglich, die Sondernamen des Gatten von dem Charakter der Ehe als eines feierlichen Contracts getragen sich vorzustellen; dies stimmt aber keineswegs zur MacLennan'schen Werthschätzung der Ehe. Für die Hypothese spricht dagegen, dass alle Bezeichnungen des Tamilsystems, einige geringfügige Abweichungen ausgenommen, mit der Cousinenehe stimmen; und dass keine dieser Bezeichnungen bei den Seneca und Wyandot zu finden sind. Wir wissen auch, dass bei turanischen Völkerschaften die Cousinenehe weit entfernt zu den Seltenheiten zu gehören, hin und wieder auch als eine Pflicht oder wenigstens als etwas sehr Wünschenswerthes gilt. Die Karens, denen die Ehe zwischen Andergeschwisterkindern am meisten geschätzt ist, nennen die Kinder der Cousinen Neffe und Nichte.

Erwägt man aber genauer die Nomenclatur der Fidschianer, so wird die Erklärung durch eine etwaige

Cousinenehe wiederum in Frage gestellt. Wir können folgendes Schema aufstellen:

Schwestermann		entspricht	
Mann spricht	Vetter	Bruder der Frau	= Vetter
=			
Weib spricht	Mein Stab	Schwester der Frau	= Mein Stab.

Bruderweib		entspricht	
Mann spricht	Mein Stab	Bruder des Mannes	= Gatte
=			
Weib spricht	Cousine	Schwester des Mannes	= Cousine.

Weiterhin werden von dem Weibe: 1) die Frau des Bruders des Mannes, 2) die Frau des Sohnes der Vaterschwester, 3) die Frau des Sohnes des Mutterbruders, einfach „Weib“ genannt. Ebenso nennt der Mann: 1) den Gatten der Schwester der Frau, 2) den Gatten der Tochter der Vaterschwester, 3) den Gatten der Tochter des Mutterbruders, einfach „Mann“. Man kann nicht umhin, diese Benennungen dahin zu deuten, dass diese Personen in einer engern Verbindung unter einander zu stehen glauben, was um so befremdender ist, als die Männer 1) die Frau des Sohnes der Vaterschwester, 2) die Frau des Sohnes des Mutterbruders „Schwester“ nennen, und die Weiber 1) den Gatten der Tochter der Vaterschwester, 2) den Gatten der Tochter des Mutterbruders „Bruder“ nennen. Die Kinder der Vaterschwester sind meine Vettern und Cousinen, die Kinder des Mutterbruders ebenso, die Kinder derselben beziehungsweise Neffen oder Kinder. Es stellt sich somit heraus, dass der Mann die Frau des Vetters „Schwester“ nennt, nicht aber den Gatten der Cousine „Bruder“, und umgekehrt wenn ein Weib redet. Man kann der Cousinenehe diesen Sachverhalt nicht anpassen; und wie ist er dann zu erklären?

Wir ersahen weiter oben, dass der fidschianische Schwager der Vormund, der zweite Mann der Witwe und Vater der nachgelassenen Kinder des verstorbenen

Bruders ist. Das Weib hat daher für den Schwager keinen andern Namen als für den Gatten, den Bruder desselben. Nicht von einem Rechte des Schwagers zu geschlechtlichem Umgange mit der Frau des noch lebenden Bruders, nur von seiner Stellung als Versorger und Vormund zeugt diese Benennung. Dem entsprechend wählt daher der Schwager für die Schwägerin einen besondern Namen „Mein Stab" (meine Stütze). Dem Manne gegenüber stehen die Frau des Bruders und die Schwester der Frau so ziemlich gleich, daher der gleiche Name für beide, den ihm die Schwester der Frau wieder gibt. Sind einmal diese Namen eingeführt, so wird es dem Manne nicht mehr möglich, den Gatten der Schwester der Frau „Bruder" zu nennen, denn „Gatte" nennt das Weib den Bruder des Mannes, „Mein Stab" aber den Schwestermann. Dagegen erklärt uns dies nicht, dass das Weib die Brudersfrau ihres Mannes nicht „Schwester" nennen will; denn der Mann hat ja für die Schwester der Frau und die Frau des Bruders nur den einen Namen „Mein Stab". Wir sind hier auf das rein Formelle gewiesen, dass der Schwestermann der Frau und die Brudersfrau des Mannes correlate Personen sind.

Man wird inne werden, dass die fidschianischen Männer nie der Namen „Bruder" und „Cousine" für Anverheirathete sich bedienen; die Weiber nie der Namen „Schwester" und „Vetter", mit der einzigen Ausnahme, dass der Schwestermann des Mannes „Vetter" heisst. Mit der Cousinenehe stimmt eine derartige Ordnung durchaus nicht überein. Bleiben wir einen Augenblick bei den wirklichen Geschwisterkindern stehen, so finden die Namen „Vetter" und „Cousine" nur auf Personen Anwendung, die von Geschwistern verschiedenen Geschlechts abstammen, was die einfache Folge dessen ist, dass die Geschwister die Kinder der Geschwister Kinder nennen, wenn die Redenden und die Zeugenden desselben Geschlechts sind, Neffen dagegen, wenn sie andern Geschlechts sind. Erwägt man die durchgreifende Bedeutung, die das Geschlecht für das Schicksal der Person,

besonders in der primitiven Gemeinschaft hat, so wird es uns kaum schwer, zu verstehen, dass auch die Vorstellungen, die die Termini der Nomenclatur bestimmten, in den Rücksichten auf das Geschlecht ihren Schwerpunkt hatten. Zwei verschiedene Wege stehen aber hier dem formellen Vorstellungsverlauf offen. Einerseits mag als Ausgangspunkt festgehalten werden, dass ich das Kind eines der Geschwister, mit mir von gleichem Geschlecht, Kind nenne; dann wird das Princip, dass Kinder von Verwandten desselben Geschlechts und derselben Generation wie ich mir für Kinder gelten. So wird die ganowaische Form geschaffen, die dem Mann die Vetterkinder, dem Weibe die Cousinenkinder als Kinder zuzählt, dem Manne die Cousinenkinder, dem Weibe die Vetterkinder zu Neffen gibt. Andererseits kann man die zwischen den Geschwistern und ihren Kindern anfangende Differenzirung als Ausgangspunkt festhalten. Der Vetter steht jetzt, nicht als mit dem Vetter desselben Geschlechts, sondern als denselben Urältern entstammend, mit ihnen aber durch ein anderes Geschlecht wie ich verbunden. Die Bedeutung des Vetternamens wird somit hier genauer gewürdigt, d. h. ein Vetter ist der, welcher nicht mein Bruder ist. Die Vetterkinder sind daher auch von den Bruderkindern verschieden zu benennen. Dieser Gedankengang gibt uns die turanische Form, wo der Mann die Bruderkinder Kinder, die Vetterkinder Neffen nennt; das Weib aber umgekehrt. Dasselbe gilt für die Benennungen der Schwester- und Cousinenkinder. Hat aber der Mann einmal die Vetterkinder Neffen genannt, dann steht das Weib des Vetters, d. h. die Mutter dieser seiner Neffen, formaliter als seine Schwester da; dagegen wird das Vetterweib, wo die Vetterkinder für Kinder gelten, wie in dem ganowaischen System, keine Verwandtschaftsbezeichnung erhalten können, wie aus Tab. V ersichtlich.

Als eine Besonderheit ersieht man aus Tab. IV, dass Tamil und Fidschi die Kinder 1) der Tochter der Tochter der Schwester des Vaters des Vaters, und die Kinder

2) der Tochter der Tochter der Tochter der Schwester des Vaters des Vaters des Vaters — wie die Ganowanier nennen; Telegu aber gebrauchen auch hier die correcten turanischen Bezeichnungen. Ebenso ersehen wir aus Tab. VI, dass wenn auch Tamil und Fidschi richtig die Vaterschwester Tante nennen, sie nichtsdestoweniger 1) die Tochter der Schwester des Vaters des Vaters und 2) die Tochter der Tochter der Schwester des Vaters des Vaters des Vaters ihre Mutter nennen; und Tab. VII lehrt uns, dass ihnen die Kinder dieser Personen wie Geschwister gelten. Auch hier weichen die Telegu ihrerseits ab. Morgan fügt diesen Benennungen ein Fragezeichen hinzu; sie sind aber sehr wohl durch die formelle Natur des Princips zu erklären. Der turanische Mann nennt ja folgerichtig die Kinder der Tochter der Schwester des Vaters (d. h. Cousinenkinder) schlechtweg Kinder, aber die Kinder des Sohnes der Schwester des Vaters (d. h. Vetterkinder) dagegen Neffen. Dem Manne aber stehen die Kinder der Tochter der Schwester des Vaters des Vaters als Kinder der Cousine seines Vaters, d. h. sein Vater nennt sie Kinder; sie sind somit ihm selbst Geschwister, und die Mutter derselben wird somit auch von ihm Mutter genannt. Die einfache Folge wird aber jetzt, dass die Kinder dieser sogenannten Geschwister, nach dem turanischen Princip der Benennung derselben, ebendieselben Namen erhalten wie ihnen die ganowaische Form beilegt.

Bei den Ganowaniern verspüren wir eine Tendenz, die Nomenclatur weniger mannichfaltig für Weiber als für Männer zu machen.[1] Den Ausgangspunkt dieser Nomenclatur finden wir in dem Sondernamen des Mutterbruders, und das Princip der Reciprocität führte dem entsprechend die Namen für Vaterschwester, Neffe und Nichte Vetter und Cousine mit sich. Die Weiber der Cayuga, der Two-Mountains und der ihnen folgenden Stämme unterscheiden nicht zwischen Kindern und Neffen,

[1] Vgl. Morgan, Systems, S. 235.

und nennen auch die Vaterschwester wie die Mutter. Man wird nicht irren, einen Zusammenhang zwischen diesen Thatsachen anzunehmen. Dagegen ist der Sondername Vetter vorhanden; derselbe setzt aber auch nur den Sondernamen des Mutterbruders voraus, womit doch keineswegs gesagt sein soll, dass er sich immer einstellt, wo sich der letztere findet. So haben die Micmac und Two-Mountains den Vetternamen nicht. Auch der Neffenname mag in seiner Anwendung begrenzt sein; so betrachten die Tuscaroraweiber nur die Kinder des Bruders, und die ihnen gleichstehenden als Neffen und Nichten, nicht aber die Kinder des Vetters.

Bei den Cayuga und den ihnen folgenden Stämmen hört man die Männer die Kinder der Cousine Neffen nennen, die Kinder der Tochter der Cousine des Vaters aber Kinder; die Kinder der Tochter der Tochter der Cousine des Vaters des Vaters werden wiederum wie sonst üblich Neffen genannt. Die Variation ist keine Absurdität, vielmehr eine aus der zu berücksichtigenden vorangehenden Generation ganz richtig entspringende Folge. Es scheint, als hülfe es nichts darauf zu verweisen, dass die genannten Personen von dem Vater des Redenden für Enkel gehalten werden; denn sie ständen somit als Tochterkinder seines Vaters da, d. h. als Schwesterkinder des Redenden, und wären daher Neffen zu nennen. Die Sache ist aber, dass der Redende weiss, sie sind nicht seines Vaters Tochterkinder, wiewol sie seine Enkel sind; sie sind daher von seinen Schwesterkindern zu unterscheiden, d. h. sie sind nicht Neffen zu nennen, und es gibt dann keinen andern Namen als Kinder. Bei andern Stämmen werden sie auf extreme formalistische Weise Enkel genannt, nicht weil sie Enkel des Redenden sind, denn das sind sie eben nicht, sondern weil sie Enkel desjenigen sind, von dem der Redende die Generationskette zählt.[1] So erwartet man auch die Kinder der Tochter der Tochter der Cousine des Vaters

[1] In Morgan's Tafeln Nr. 18—24, 46—55.

des Vaters für Kinder gehalten zu sehen, findet aber die Namen Neffe und Nichte wieder angewandt. Folgendes Schema belehrt uns doch, dass dies richtig ist:

1) Die Cousinenkinder sind zufolge des Geschlechtsunterschieds in der Generation des Redenden, Neffen und Nichten für einen Mann.
2) Die Kinder der Tochter der Cousine des Vaters werden einem Manne als Kinder zugezählt, weil sie Kinder der Nichte seines Vaters, d. h. nicht seine eigenen Schwesterkinder, daher nicht wie diese Neffen und Nichten zu nennen sind.
3) Die Kinder der Tochter der Tochter der Cousine des Vaters des Vaters nennt der Mann Neffen und Nichten; sie sind die Kinder der Tochter der Nichte des Vaters des Vaters, was nach 2) soviel heisst wie Kinder der Tochter des Vaters. Sie werden demnach des Redenden Schwesterkinder, d. h. Neffen und Nichten.

Das bisjetzt durchgeführte formale Princip fängt mit dem Unterschied zwischen Vater und Mutterbruder an. Erwägt man, dass der Name Oheim ohne den Namen Neffe vorkommt, nicht aber umgekehrt, so stellt es sich als die wahrscheinlichere Annahme hin, die Differenzirung habe in der jüngern Generation angefangen, und breite sich von der ältern Generation, weil die Ehrfurcht vor dieser die bewegende Ursache war, weiter aus. Zwischen Mutterbruder und Vater besteht ein früh bemerkbarer Gegensatz, und mehr als dies haben wir nicht nöthig, um die Nomenclatur zu erklären. Auf eine Weiberlinie wäre nur dann aus dem Sondernamen des Mutterbruders zu schliessen, wenn die Nomenclatur uns von der Uebermacht des Mutterbruders belehrte; das vermag sie aber nicht; denn die formalen Ausdrücke bleiben sich gleich, wenn der eine oder der andere obsiegt. Nur in einer Beziehung wäre es möglich, die Machtvertheilung aus der Nomenclatur herauszulesen. Es wäre nämlich nicht sonderbar, wenn sich die Unterscheidungen zwischen Verwandten in der herrschenden

Linie etwas durchgeführter zeigten. Wir finden auch, dass die Stämme, die für den Mutterbruder und alle seine Descendenten nur eine einzige Bezeichnung haben, der männlichen Linie folgen; die Stämme aber, die die Vaterschwester Mutter und Grossmutter nennen, haben Weiberlinie. Die erste dieser Gruppen der Nomenclaturen ist aber die am wenigsten durchgearbeitete, und der Schluss auf die Verwandtschaftslinie wäre somit unbedingt auf die grössere Ursprünglichkeit der männlichen Linie gegenüber der Weiberlinie gerichtet.

Kehren wir jetzt zu der turanischen Nomenclatur zurück, so werden auch hier Umstände genug unverkennbar auf das hervorgehobene formale Princip hindeuten. Tab. VIII und IX stellen die Nomenclatur der Tonganesen dar. Die leider sehr lückenhaften Angaben verhindern uns zu errathen, ob der Sondername des Mutterbruders für andere Personen zur Anwendung kommt. Vielleicht müssen wir die ausschliessliche Anwendung für den Mutterbruder annehmen; denn wir finden den Sondernamen der Vaterschwester für keine andere Person. Dass der Vettername diesen Bezeichnungen sich eng anschliesse, ist schon daraus zu entnehmen, dass er durch „Knabe des Oheims", „Knabe der Tante" angegeben ist. Bestimmte Bezeichnungen für die Kinder der Vettern und Cousinen sind nicht vorhanden, und die übrigen Mitglieder der Generation meiner Kinder werden auf eine wohl zu beachtende Weise benannt. Die Männer haben die Namen Sohn und Tochter für die Kinder des Bruders, für die Kinder des Sohnes des Vaterbruders, und für die des Sohnes der Mutterschwester. Die Weiber gebrauchen dagegen nie den Namen für andere als die eigenen Kinder. Die Bruderkinder reden sie an, wie die Männer die Schwesterkinder, die Kinder der Tochter des Vaterbruders und die Kinder der Tochter der Mutterschwester anreden; und für Schwesterkinder, sowie für die Enkel des Vaterbruders und der Mutterschwester stehen den Weibern die Namen tama und tahine zur Verfügung.

Als eine erste Eigenthümlichkeit dieser Nomenclatur ist zu nennen: ihre fast durchgängige Begrenzung innerhalb der durch die Aeltern, die Geschwister der Aeltern und ihre Kinder, die eigenen Geschwister und ihre Kinder gegebenen Rahmen. Als eine zweite Eigenthümlichkeit zeigt sich die schroffe Isolirung der Kinder durch ihre Mutter, während die Väter ganz formaliter verfahren. Das formale Princip bewährt sich auch darin, dass der Sohn des ältern Bruders des Vaters der ältere Bruder heisst, wenn er auch jünger als der Redende wäre, und besonders darin, dass die Tochter der Schwester des Vaters des Vaters gänzlich sinnlos „Vater" heisst, und der Sohn der Schwester der Mutter der Mutter ebenso „Mutter" genannt wird. Gewiss stehen wir hier wiederum dem Gedankengange gegenüber, der bei den Punka und einigen andern Stämmen den einzigen Namen „Oheim" für alle Nachkommen des Mutterbruders fand. Die Unterscheidung und das durchgeführte formalistische Gleichstellen der Geschlechter, die sich dadurch bewähren, dass die Männer einerseits Kinder, Bruderkinder, Kinder des Sohnes des Vaterbruders und der Mutterschwester, und andererseits Schwesterkinder, und Kinder der Tochter des Vaterbruders und der Mutterschwester gleichstellen, und dass die Weiber 1) die eigenen Kinder, 2) die Bruderkinder von allen andern unterscheiden, — diese Unterscheidung und dieses Gleichstellen der Geschlechter finden wir in der Rangordnung der einzelnen Mitglieder der Familie wieder. Wenn die Eheleute ebenbürtig sind, gebührt dem Manne die erste Stelle, dann folgen die Frau, der älteste Sohn, die älteste Tochter, der nächste Sohn, die nächste Tochter u. s. w. und, wenn keine Kinder da sind, der Bruder des Mannes, die Schwester u. s. w. Ist die Frau edlerer Geburt, so nimmt ihre Familie den Vorrang ein.[1]

Die tonganesische Nomenclatur wird durch folgenden Umstand in ein eigenthümliches Licht gestellt. Sie wird

[1] Rienzi, III, 45.

als alltägliche Anrede nicht gebraucht; nicht einmal die engsten Verwandten redet man mit den Verwandtschaftsbezeichnungen an; das Kind sagt z. B. niemals „Vater", sondern plappert den Namen seines Vaters.[1] Doch erzählt Wilkes, dass die tonganesische Regierungsform insofern einer Familie ähnlich scheine, als die Beamten einander mit den Namen Vater, Sohn, Oheim, Grossvater anreden, ohne die entfernteste Rücksicht auf ihre gegenseitige Verwandtschaft.[2] Alle Unregelmässigkeiten des Systems werden dadurch vollkommen begreiflich, denn es ist eben der alltägliche Gebrauch, der die Nomenclatur abschleift und von dem formalen Princip durchdrungen werden lässt. Die mannichfaltigsten Rücksichten werden das System beeinflussen, wenn ein alltäglicher Gebrauch sich nicht dagegen stemmt, z. B. dass die Mutter sich weigert, andere Kinder den ihrigen gleichzustellen.

Dasselbe Schicksal, nicht alltäglich gebraucht zu werden, trifft grösstentheils auch die descriptiven Nomenclaturen. Da wir bei den Tonganesen Vetter und Cousine mit descriptiven Namen bezeichnet sehen, so wird die Vermuthung rege, dass eine Verbindung bestehe zwischen dem descriptiven Charakter der Ausdrücke und ihrer Nichtanwendung in alltäglicher Anrede. Die descriptive Nomenclatur besteht nur in den niedergeschriebenen Vorstellungen, die nach Morgan[3], wie oben erwähnt, auch die Völker, die eine klassifikatorische Nomenclatur haben, besitzen müssen. Morgan aber irrt sich, wenn er für die arisch-semitisch-uralischen Völkerschaften nur die descriptive Nomenclatur anführt, als kennten sie keine andere. Einzelne der Kategorien der descriptiven Nomenclatur, wie Vater, Mutter, Oheim, Tante, hier und da Bruder, Schwester, Sohn, Tochter, Neffe, Nichte, Vetter, Cousine, sind von alltäglichem Gebrauch; und

[1] Morgan, Systems, S. 580.
[2] Wilkes, III, 17.
[3] Morgan, Anc. Soc., S. 484.

wie oben von dem Gebrauch der klassifikatorischen Nomenclatur hervorgehoben, sind die vier ersten, d. h. die von der jüngern Generation der ältern gegenüber angewandten Namen, von häufigem Gebrauch; die andern dagegen, besonders die der ältern Generation für die jüngere zu Gebote stehenden Namen, werden nur ausnahmsweise und sehr unregelmässig statt der Eigennamen gebraucht. Nach ihrem alltäglichen Gebrauche sind diese Namen bei weitem umfassender, als sie in den Tafeln erscheinen. Die Namen Oheim, Tante, Vetter, Cousine u. s. w. gebraucht ein jeder statt der schwierig zu fassenden descriptiven Namen. Die engsten Namen, wie Vater, Mutter, Bruder, Sohn, sind von sparsamerm Gebrauch, doch trifft es sich auch bei diesen, dass sie gebraucht werden, wo nur der Charakter des Verhältnisses, nicht aber die Abstammung dem gewöhnlichen Inhalt der Namen entspricht.[1] Wir können jetzt nicht umhin, die Morgan'sche Eintheilung der Nomenclaturen als eine ganz verfehlte zu erklären; die descriptive und die klassifikatorische Nomenclatur ist respective nur die alltäglich nicht angewandte und die alltäglich gebrauchte; d. h. die erste macht sich am meisten bemerkbar, wo die rechtlichen Verhältnisse den verwandtschaftlichen parallel laufen; die zweite aber hat da die grösste Wichtigkeit, wo die einzelnen Personen nicht andern Einzelnen rechtlich gegenüberstehen, sondern wo die Rechtsverhältnisse nach Gruppen, bald nach Clanen, bald nach ungetrennten Familiengruppen, bald nach einer Mischung von beiden geregelt werden. Als belehrende Beispiele können wir die Nomenclaturen der Eskimos und der Karens erwähnen.

Die Karens unterscheiden sich von den Tamil in sehr wichtigen Punkten. Sie nennen den Vaterbruder Oheim,

[1] Wir erwähnen, dass in Ostafrika „Sohn" bedeutet: von demselben Dorfe; „Bruder" von derselben Landschaft. Burton, Zanzibar, S. 421. In Polen: Die Gentilen eines Wappens nannten sich allezeit untereinander „Brüder". Caro, II, 519.

die Mutterschwester Tante, die Kinder derselben Vetter und Cousine, und alle die Kinder dieser letztern beiden Neffen und Nichten. Ebenso die Eskimos. Lubbock hat sich darüber verwundert, dass zwei so entfernt voneinander wohnende Völker, unter so verschiedenen Bedingungen lebend, dieselbe Nomenclatur besitzen, und bei alledem eine Nomenclatur, die mit ihrem socialen Zustand nicht harmonire. Das könne eine That des Zufalls nicht sein, sondern müsse durch eine, gemeinschaftlichen Principien gemässe, wirklich stattgehabte Entwickelung erklärt werden. Die fragliche Nomenclatur, bemerkt Lubbock, unterscheide sich von der unserigen in drei Punkten, und sei eben in diesen Punkten nicht mit sich selbst mehr in Uebereinstimmung. Die Vetterkinder werden Neffen genannt, was sie nicht wirklich seien; die Kinder der Neffen nennen sich Enkel; und die Brüder und Schwestern des Grossvaters seien Grossväter und Grossmütter.[1] Nach Lubbock stammen diese Namen aus einer Zeit her, da noch die Geschwister der Aeltern für Aeltern gehalten wurden, und Geschwisterkinder für Geschwister. Man sieht doch augenblicklich, dass die Unregelmässigkeiten solche sind, die wir selbst zu begehen Gefahr laufen, sobald wir unsere descriptive Nomenclatur in Anrede brauchen. Wir haben das Wort „Grossoheim" für den Bruder des Grossvaters, wir besitzen aber keinen besondern Terminus für die Kinder des Vetters oder des Neffen, ein untrügliches Zeichen, dass die alltägliche Anrede sie mit den sonst andern Verwandtschaftsgraden gebührenden Namen bezeichnen werde. Die Lebensweise beider Völker in einzelnen patriarchalischen Familien entspricht durchaus dem Gebrauch des Sondernamens für Vaterbruder; in der ungetrennten Familiengruppe fehlen noch die Anforderungen eines solchen Sondernamens, wie die turanische Nomenclatur uns darthut.

Nirgends erscheinen die Erklärungen Morgan's mehr

[1] Lubbock, S. 189

gekünstelt, als wenn er den Unterschied zwischen dem typischen turanischen System (Tamil-Telegu-Canaresen) und den Varianten desselben (Hindus und Chinesen) zu erklären sucht. Die hinduische Nomenclatur unterzieht er einer weitschweifenden und durchaus bodenlosen Phantasie von der möglichen Wirkung eines Zusammenstosses zwischen Stämmen, von denen die einen, die im Lande sesshaften, die turanische Nomenclatur besässen, die andern dagegen, die in das Land siegreich eindringenden Sanskritvölker, ohne Zweifel eine in ihren Hauptzügen descriptive Nomenclatur mit sich geführt haben. Die Sanskritvölker hätten ja die Ehe einzelner Paare, und ihre Nomenclatur sei somit sicherlich descriptiver Art gewesen. Es sei nach Morgan die grösste Bestätigung der zähen Widerstandskraft der Grundvorstellungen, auf denen die turanischen Nomenclaturen ruhen, dass die Sanskritvölker ihrer descriptiven, ihren Sitten und Gewohnheiten entsprechende Nomenclatur bei dem Zusammenstoss eingebüsst haben.[1]

Wer aber Tab. X genauer ansieht, muss gestehen, dass die charakteristischen Züge der turanischen Nomenclatur sehr zurückgedrängt sind, so sehr, dass es fraglich wird, ob die hinduische Nomenclatur überhaupt turanischer Art sei. Nicht nur der Vaterbruder wird mit einem Sondernamen, Oheim, benannt, sondern auch die Mutterschwester, welche die Tante heisst. Alle Kinder der Geschwister gelten als Neffen und Nichten, und zwischen Kindern des Vetters und Kindern der Cousine wird kein Unterschied gemacht, sondern beide werden Neffen und Nichten genannt. Auch kommt der charakteristische Vettername nicht vor. Entweder wird der Geschwistername gebraucht, oder ein durchaus descriptiver Ausdruck bezeichnet den genauen Verwandtschaftsgrad als: Bruder (Schwester) durch väterlichen (mütterlichen) Oheim (Tante). Eine solche Nomenclatur entspricht vollkommen den socialen Verhältnissen bei den

[1] Morgan, Systems, S. 408.

Hindus; die Religion knüpft Vater und Kind aneinander mit besondern Banden und lehrt sie sich miteinander von allen andern unterscheiden; das Beisammenleben in der ungetrennten Familiengruppe stellt dagegen den Unterschied zwischen Brüdern und Söhnen des Vaterbruders als einen geringfügigen hin, und erklärt alle Vettern für Sapinda, als wenn sie Brüder wären.

Mit vieler Mühe bestrebt sich Morgan die chinesische Nomenclatur zu einem Mittelding zwischen der malaiischen und turanischen Nomenclatur zu machen.[1] Leider muss ich hier den Leser mit einem weitläufigen Citate aus Morgan's Werke belästigen. Wie auf Tab. X ersichtlich, bezeichnet das Wort *chih* die Descendenten des Bruders zum Unterschied von denen des Redenden. „Es[2] ist schwierig, eine zutreffende Definition der Kategorie *chih* zu finden. Sie bezeichnet die Nachkommen des Bruders und des collateralen Bruders des Redenden. Das Wort «class» ist von Mr. Hart (vgl. S. 422, Anm. §. 2) adoptirt worden, und wenn auch nicht die Vorstellung ganz deckend, doch den Begriffen «Zweig» oder «Grad» vorzuziehen. Diese und andere ähnliche Kategorien werden am besten durch den Gebrauch deutlich. Im engern Grade bezeichnen *ir* und *neu* das Geschlecht. *Ir-tsze* = Kind-Knabe bedeutet Sohn, und *neu-ir* = Mädchen-Kind bedeutet Tochter; *ir* ist somit das Wort für Verwandtschaft, während *tsze* und *neu* nur das Geschlecht zu bezeichnen scheinen. Inwieweit die beiden letztern, wenn sie ohne das *ir* stehen, noch immer Sohn und Tochter bedeuten, oder ob das *ir* immer stillschweigend verstanden wird, vermag ich nicht zu entscheiden. Die reciproken Verwandtschaftsbeziehungen in den genannten Fällen scheinen die von Vater und Sohn, Vater und Tochter, Grossvater und Enkel zu sein. Wäre dies so, dann besässen die Chinesen den ersten charakteristischen Zug des turanischen Systems. Ungeachtet der Unter-

[1] Morgan, Systems, S. 415.
[2] Ebend., S. 416.

scheidung zwischen den Nachkommen des Bruders und denen des Redenden durch das Wort *chih* fliesst doch dieser Zweig der ersten collateralen Linie durch die, sowol das turanische als das malaiische System charakterisirenden Verwandtschaftskategorien mit der directen Linie wieder zusammen.

„Der Mann nennt den Schwestersohn *waesung*, von Mr. Hart durch «auswärtiger Neffe» (outside nephew) wiedergegeben. *Wae* bedeutet auswärtig und *sung*, ursprünglich das Kind der Tochter bedeutend, erhält, wenn ihm *wae* vorangesetzt wird, die Bedeutung «Schwestersohn». Eine bessere Uebersetzung wäre vielleicht «auswärtiges Kind» (outside child) = Neffe. Die Schwestertochter nenne ich *wae-sung-neu*, von Mr. Hart durch «Tochter der *wae-sung*-Klasse» übersetzt. Wie soeben vorgeschlagen übersetzt würde es «auswärtiges weibliches Kind» = Nichte bedeuten. Und diese letztere Form ist vorzuziehen, weil der correlative Verwandtschaftsgrad der Oheim ist. Der Sohn des Schwesterkindes heisst *wae-sung-sun* und seine Tochter *wae-sung-sun-neu* = Enkel von der *wae-sung*-Klasse. Nur insoweit liegt auf den einzelnen Uebersetzungen einiger Werth, als es zum Beweis dient, dass die Chinesen den dritten charakteristischen Zug des turanischen Systems haben, d. h. dass für den Mann die Kinder des Bruders wie eigene Kinder gelten, die Kinder der Schwester aber für Neffen und Nichten. Es wird sich in der Folge zeigen, dass dieser Zug nicht das System so durchdringt, wie es im Typus der turanischen Form geschieht.

„Andererseits nennt das Weib ihren Brudersohn *waechih* = «auswärtiger Neffe» («outer nephew») oder, wenn *ir* unterverstanden ist, «Kind von der *wae-chih*-Klasse»; die Brudertochter nennt sie *wae-chih-neu* = «auswärtige Nichte» (outer niece) oder «Kind von der *wae-chih*-Klasse». Die Kinder dieser Neffen oder Nichten werden dem Weibe wie Enkel derselben Klasse. Die correlativen Verwandtschaftsgrade sind erstens «Tante-Mutter», bisweilen «Tante». Findet sich somit hier die Verwandt-

schaftsbeziehung Tante und Neffe, dann haben wir ja noch einen der charakteristischen Züge des turanischen Systems; ist aber *ir* hinzuzudenken, so sind kraft der Verwandtschaftskategorien die Bruderkinder für Kinder zu halten, und von diesen nur durch die in keinem andern Systeme vorhandenen specificirenden Ausdrücke zu unterscheiden. Es erhellt daraus, dass die chinesische Form noch immer im Uebergange von dem malaiischen zum turanischen System begriffen ist.

„Den Schwestersohn nennt das Weib *e-sung*, dem keine Uebersetzung beigefügt ist. Mr. Hart bemerkt, das hier gebrauchte *E* sei aus zwei Wörtern zusammengesetzt, von denen das eine «Weib», das andere «Fremdling» bedeute. Das *E* kommt auch in *E-ma*, Mutterschwester, vor. *Sung* ist schon oben erwähnt worden. Dieser Zweig der ersten collateralen Linie ist derselbe, sowol wenn ein Mann als wenn ein Weib redet, mit der Ausnahme, dass im erstern Fall das Präfix *wae*, im letztern das Präfix *E* gebraucht wird. Die Schwesterkinder stehen somit zum Weibe genau wie sie zum männlichen Bruder (to my brother a male) stehen, ausgenommen, dass sie für nähere oder fernere Verwandte gehalten werden, je nachdem wie die Begriffe *wae* und *E* gedeutet werden."

Die in diesem Citat versuchte Erklärung ist schon deswegen gänzlich unhaltbar, weil sie ohne allen Fug die den nächsten Verwandtschaftsgraden zugefügten Klassenwörter herabzusetzen versucht, und zugleich den Terminus, für den der Ausdruck gebildet ist, zum allein entscheidenden macht. Nehmen wir z. B. die Erörterung des Wortes *wae-sung*. *Wae* soll „auswärtig" bedeuten, und *sung*, welches ursprünglich „Tochterkind" bedeutet, erhält, wenn ihm das *wae* vorausgesetzt wird, die Bedeutung „Schwestersohn". Morgan schlägt, wie wir sahen, die Uebersetzung „auswärtiges Kind" = Neffe vor. Es muss aber dem unbefangenen Leser augenblicklich klar werden, dass die hier zu erklärende Schwierigkeit darin besteht, wie ein Wort, dessen ursprüng-

licher Sinn „auswärtiges Tochterkind" ist, die Bedeutung „Schwesterkind" (ja Schwestersohn) erhalte und einen Enkel des Redenden zu bezeichnen aufhöre. Morgan setzt alles darauf ein, dem Neffen die gleiche Bezeichnung wie Kind zu verschaffen, und übersieht in seinem Eifer den genannten Punkt. Erscheint die Schwierigkeit auch als eine sehr grosse, so löst sie sich doch von selbst durch die einfache Umschreibung des Wortes „Schwester" als „Vaters Tochter"; das *wae* „auswärtig" erhält dann die Bedeutung, dass die Mutter des fraglichen Kindes nicht meine Tochter ist, sondern die Tochter meines Vaters, d. h. der Generation ausserhalb meiner, über mir, entstammt. Die Tafel zeigt, dass *wae-sung* von der Klasse *tang* die Kinder der Tochter des Vaterbruders angibt; dieselben sind aber die Kinder der Tochter des Sohnes des Vaters des Vaters. *Wae-sung* von der Klasse *peaon-chih* steht für die Kinder der Tochter der Vaterschwester, d. h. die Kinder der Tochter der Tochter des Vaters des Vaters. Das Wort *sung* kommt aber nie vor, um die Kinder der Tochter des Mutterbruders (d. h. die Kinder der Tochter des Sohnes des Vaters der Mutter) zu bezeichnen, auch nicht für die Kinder der Tochter der Mutterschwester (d. h. die Kinder der Tochter der Tochter des Vaters der Mutter). Für alle diese Personen stehen die Begriffe *wae-peaon-chih* und *wae-e-peaon-chih*. Die Bedeutung dieser Ausdrücke zu finden wird jetzt keine Schwierigkeit mehr darbieten. Wir lernen aus der Tafel, dass die Kinder wirklicher Geschwister auf zweifache Weise bezeichnet werden, je nachdem der Redende Mann oder Weib ist; dass aber diese doppelten Ausdrücke ausserhalb dieses Grades keine Anwendung haben. Das Wort *wae* kommt in den genannten Doppelausdrücken nur da vor, wo von den Kindern der Geschwister, die eines andern Geschlechts als der Redende sind, gesprochen wird; und in den übrigen Kategorien ist das Wort nur da zu finden, wo die Tochterkinder eines der Geschwister der Aeltern bezeichnet werden sollen.

Nimmt man von dieser letztern Thatsache seinen Ausgangspunkt, so könnte es als eine Unregelmässigkeit erscheinen, dass die Weiber die Bruderkinder mit *wae* bezeichnen. Die von diesen Graden angewandten Doppelausdrücke lehren uns aber, dass die Rücksicht auf das verschiedene Geschlecht der betreffenden Geschwister in dieser ersten Generation entscheidet. Die Stellung der Personen innerhalb der väterlichen Familie wird nämlich gleich oder verschieden, je nachdem sie desselben oder andern Geschlechts sind; dagegen ist das Verhältniss zur Generation der Grossältern nicht vom Geschlecht der Personen, sondern davon abhängig, ob sie der grossälterlichen Generation durch Mann oder Weib (Vater oder Mutter) angeknüpft sind. Wir finden somit, dass alle hier fraglichen Ausdrücke von derselben Vorstellung getragen sind, und diese Vorstellung ist, dass die Kinder dem väterlichen Hause ihrer Mutter auswärtig sind; sie gehören der Familie ihres eigenen Vaters an.

So erklärt sich auch einfach die Anwendung des „E", dessen Bedeutung oben mit „fremdes Weib" angegeben wurde. Die Verwandtschaftsgrade, die durch diesen Begriff bezeichnet werden, sind alle von der Mutterschwester abhängig, wie Kinder, Enkel und Grossenkel der Mutterschwester. Zwischen den Familien, welchen die Kinder von zwei verheiratheten Schwestern angehören, besteht kein Band, während beide mit der Familie des Bruders jener Schwestern verbunden sind, weil der Bruder ihre älterliche Familie repräsentirt. Nur die Kinder meiner Mutterschwester, nicht diejenigen meines Mutterbruders sind mir daher so ferne Verwandte, dass die Bezeichnung durch das „*E*" erforderlich wird. Nur in einem einzigen Falle könnte der Gebrauch desselben Bedenken erwecken. Das Weib nennt ihre Schwesterkinder *e-sung*; der Mann aber nennt dieselben *wae-sung*. Morgan wollte oben den Gebrauch des „*E*" mit dem des „*Wae*" gleichstellen, gab aber weiter keine Erklärung, dass hier die Schwesterkinder eine Bezeichnung erhalten, die sonst den Angehörigen der Mutterschwester vorbehalten ist.

Man hat aber nur nöthig, die Verwandtschaftsbeziehungen umzukehren, um zu sehen, dass Ich, ein Mann, der Mutterbruder meiner Schwesterkinder bin; während Ich, ein Weib, die Mutterschwester derselben bin. Zwischen „*E*“ und „*Wae*“ besteht somit ein sehr scharfer begrifflicher Unterschied, der sich auf den rechtlichen Zusammenhang der beiden Familien bezieht; und es ist durchaus consequent, wenn das Weib ihre Schwesterkinder in die Sphäre des „*E*“ stellt.

Das Wort *tang* findet da Anwendung, wo die Geschwister, durch welche die Generationen zusammenlaufen, Brüder sind, und der Redende nicht einer von diesen Brüdern ist. Das Wort *peaon* wird gebraucht, wenn die genannten Geschwister andern Geschlechts sind, und der Redende nicht zu ihnen zählt.

Das Princip, welches die chinesische Nomenclatur beherrscht, ist somit dasselbe, welches wir bei den Turanern fanden, und das auch hier und da bei den Ganowaniern durchbrach, nämlich: dass die Stellung der Person von der älterlichen Generation und nicht von der eigenen aus bestimmt wird.

Eine Schwierigkeit bietet in der ganzen Nomenclatur nur das Wort *chih* dar. Es findet sich nicht in den Bezeichnungen für Schwesterkinder und für die Tochterkinder des Vaterbruders. Dies könnte uns zu der Vermuthung leiten, seine Bedeutung wäre durch den *wae-sung* (oder *e-sung*) überflüssig gemacht; für die Tochterkinder der Vaterschwester sind aber beide Wörter in Verbindung gebraucht. Vielleicht rührt dies doch daher, dass *peaon-chih*, die niemals getrennt vorkommen, fast zu einem Worte zusammengeschmolzen sind, und somit enthält der Ausdruck für Tochterkind der Vaterschwester *peaon-chih-wae-sung* nur eine überflüssige Bestimmung.

Wollen wir den Charakter der chinesischen Nomenclatur bestimmen, so wird sie der unserigen gleichzustellen sein: eine durch häufigen Gebrauch in alltäglicher Anrede klassifikatorisch abgeschliffene descriptive

Nomenclatur. Die grosse Macht, welche die Verwandtschaftsgruppen besitzen, das Leben in theilweiser ökonomischer Gemeinschaft, entscheiden über die Wahl der anzuwendenden klassifikatorischen Kategorien. „Die Nachkommen eines Paares gehen theoretisch über die Klassen-Brüder nicht hinaus, und es entsteht daher eine anerkannte verwandtschaftliche Verbindung, die niemals erlischt, die aber nach dem 5. Grade in der Praxis nicht weiter berücksichtigt wird. Stirbt der Vater ohne Testament, so wird das Vermögen gewöhnlich nicht getheilt, solange die Witwe am Leben bleibt, sondern steht unter der Controle des ältesten Bruders. Beim Tode der Witwe theilt der älteste Sohn das Vermögen unter sich und die Brüder, und der Antheil des jüngern hängt vollkommen von der Willkür des ältern ab.“[1]

Blicken wir auf die ganze Reihe unserer Untersuchungen der Nomenclatur zurück, so finden wir für die weitgreifenden Schlüsse Morgan's, MacLennan's, Lubbock's u. a. m. keinen Anhaltepunkt. Die Nomenclatur war Punkt für Punkt der treue Spiegel der rechtlichen Verhältnisse, die unter den nächsten Verwandten jedes Stammes bestanden. Personen, die dem Redenden gegenüber rechtlich gleichgestellt sind, werden auch gleich benannt. Von diesem Punkte aus entwickeln sich auf ganz formale Weise die übrigen Verwandtschaftskategorien. Dass Reflexionen über Ehe- und Abstammungsverhältnisse unter den Kategorien der Nomenclaturen verborgen seien, ist die völlig unbewiesene Annahme, die den genannten Gelehrten das richtige Verständniss der Nomenclaturen vorenthielt. Wir müssen aber gestehen, dass das richtige Verständniss, welches gewonnen zu haben wir uns jetzt schmeicheln, die Bedeutung der Nomenclaturen als Hülfsmittel für die ethnologische Forschung so sehr schmälert, dass alles weitere Verharren bei denselben interesselos wird. Lubbock schreibt von dem Werke Morgan's, dass wenn er auch

[1] Morgan, Systems, S. 424, Anm. §. 9, 425, Anm. §. 16.

nicht den wichtigsten Schlüssen Morgan's beistimme, er doch nicht umhin könne zu erklären, dass sein Werk zu den bemerkenswerthesten zähle, die seit Jahren in der ethnologischen Wissenschaft erschienen seien.[1] Mit aller Achtung für den Sammelfleiss Morgan's stimme ich doch lieber dem Urtheil MacLennan's bei, der das Werk ein vollkommen unwissenschaftliches nennt, und die Hypothesen desselben einen wilden Traum, um nicht zu sagen Fieberwahn[2]; denn die ganze Arbeit ruht durchgehends auf einer so losen Analyse und einer so ungereimten Psychologie, dass sie nur Verwirrung herbeiführen wird, wenn man sie nicht lieber ignoriren will.

SECHSTES KAPITEL.

Exogamie und Endogamie.

Wir sind oben recht oft dem Begriffe der Exogamie begegnet, und der der Endogamie ist uns auch nicht unbekannt geblieben. Wir erinnern nur daran, dass man unter Exogamie das Verbot, innerhalb seiner Gruppe zu heirathen, unter Endogamie das Verbot ausserhalb der Gruppe zu heirathen versteht. Es wird keine zu gewagte Hoffnung sein, dass die nähere Untersuchung dieser beiden Gewohnheiten uns über die Vorstellungen, welche primitive Menschen der Ehe unterbreiten, belehren werde, mögen nun diese Vorstellungen den unserigen entsprechen, oder ein ähnlicher Unterschied zwischen Barbarenthum und Civilisation, wie bei dem Verhältniss zwischen Aeltern und Kindern, sich auch hier finden.

Die starke sittliche Macht, die diesen Verboten eigen

[1] Lubbock, S. 149.
[2] MacLennan, Studies, S. 360.

ist, die unerbittliche Strenge, mit der ihnen gehorcht wird, der tiefe Abscheu, der das Los des Uebertreters wird, alles dies ist Ursache geworden, dass man es wagte, diese Verbote denen gleichzustellen, die bei uns die Grenzen einer erlaubten Eheschliessung bestimmen. Nur weniges unter die Endogamie Gehörende ist noch in unsern Gemeinschaften zu finden; höchstens bewähren die Standesvorurtheile noch immer ihre Macht in einer Weise, die an Strenge einem ausdrücklichen Verbote nicht viel nachgeben dürfte; die Exogamie glaubt man aber mit völliger Sicherheit in unsern Vorstellungen von der Blutschande wiederzufinden. Wenn dieser Glaube richtig ist, so müssen die Vorstellungen von der Blutschande ursprünglich einen andern Umfang gehabt haben als bei uns; denn die primitiven Menschen verstatten oft solchen Personen zu heirathen, die nach unsern Begriffen zu eng verwandt sind, während dagegen Personen, die wir in gar keiner oder nur in sehr entfernte verwandtschaftliche Verbindung zueinander setzen, nach primitiven Begriffen unter keiner Bedingung einander heirathen dürfen. Die verschiedene Auffassung der Verwandtschaft überhaupt, die sich in den unserigen und in primitiven Gemeinschaften findet, wird uns doch die Annahme eines ähnlichen Unterschiedes der Vorstellungen von der Möglichkeit einer Eheschliessung aufnöthigen, und einem solchen Unterschiede gegenüber wird es kaum von irgendeinem Interesse, dass es dort wie hier die Verwandtschaftsverhältnisse sind, die die ganze Angelegenheit reguliren, und es mit einer Aufdringlichkeit thun, die an die Religion erinnert. Sollte diese Annahme sich nicht bestätigen, und die Vorstellungen der Blutschande sich als demselben Boden entquellend erweisen, so würde die Richtigkeit dessen, was wir bisher vertheidigt haben, wiederum in Frage gestellt sein. Wir wenden uns zuerst den Grundlagen zu, auf die unsere moralische Verurtheilung der Blutschandeverbindungen sich stützt.

Bestimmt man den Begriff der Ehe als einen Bund,

der zwischen den Seelen sowol, und mehr, als zwischen den Körpern geschlossen wird, so scheint es unmittelbar, als besässe niemand bessere Bedingungen, eine gute Ehe zu schliessen, als eben Bruder und Schwester, Vater und Tochter, Mutter und Sohn. In den zwei letzten Fällen wird wol in der Regel mit einem so grossen Altersunterschiede zu rechnen sein, dass eine vollkommene Ehe mit gemeinschaftlichen geistigen Interessen weniger wahrscheinlich wird. Da aber sonst Eheverbindungen zwischen ungleichen Altern gestattet sind, kann dieser Umstand nicht der Grund des Verbotes gewesen sein. Der moralische Abscheu, den wir vor Ehen zwischen zu nahen Verwandten empfinden, dünkt mich durch einen Umweg zu erklären; denn es findet sich kein anderer stichhaltiger Einwand gegen solche Ehen, als dass Sprösslinge derselben sehr oft blödsinnig oder wenigstens in irgendeiner Beziehung mangelhaft sind. Sehen wir einstweilen vom Ursprung dieser Verbote ab, sowie auch davon, dass sie eine besondere moralische Heiligkeit erhielten, weil sie so lange ein Bestandtheil eines auf die Religion gebauten Moralcodex waren. In dieser historischen Herkunft dürfte grösstentheils der moralische Abscheu vor der Blutschande zu suchen sein, und hier wird sich gewiss eine grosse Uebereinstimmung mit den Vorstellungen primitiver Menschen nachweisen lassen. Darum aber handelt es sich jetzt nicht. Was wir wissen wollen, ist, ob die Blutschande in sich Gründe der Verdammung enthalte, wie z. B. der Mord und der Diebstahl. Sieht man von der eben genannten Unzweckmässigkeit der Verbindungen ab, so scheint es kaum möglich, einen einzigen stichhaltigen Grund der heftigen Verdammung jener Verbindungen aufzufinden.

Als ein wohl zu beachtender Umstand müssen wir auch hervorheben, dass wenn bei uns von Blutschande die Rede ist, wir immer einem unzüchtigen Verhältniss gegenüberstehen; denn von einer Ehe zwischen zu nahen Verwandten wissen die Gesetze nichts. Wird Unzucht überhaupt als etwas Verdammungswürdiges betrachtet,

so wird sie zwischen Personen, die nach den gewöhnlichen Begriffen in einem besonders vollkommenen Verhältnisse zueinander stehen sollen, ganz natürlich der Gegenstand einer besonders harten Verdammung. Der Antheil dieses Umstandes an unserm Abscheu vor Blutschande lässt sich nicht genau abschätzen, ist aber gewiss nicht gering anzuschlagen. Die historische Basis des Verbots gegen Ehe zwischen zu nahen Verwandten trägt also auch hier den Abscheu vor der geschlechtlichen Verbindung derselben, weil sie deren Legalisirung durch die Ehe unmöglich gemacht hat. Ich halte dafür, dass das Verbot aufrecht zu halten ist, wenn die Verbindung Verwandter thatsächlich den Sprösslingen nachtheilig sich erweisen sollte; denn es ist moralisch verdammungswürdig, Gefahr zu laufen, gebrechlichen Kindern das Leben zu geben. In der Gemeinschaft aber, wo brustkranke, syphilitische und an erblichen Krankheiten leidende Personen heirathen, ohne von der Verdammung der öffentlichen Meinung, und noch weniger von den Gesetzen verurtheilt zu werden, in einer solchen Gemeinschaft ist die Verdammung der Blutschande gewiss nicht in solchen Rücksichten auf die Nachkommenschaft begründet. Wir werden somit für ihre Erklärung an die historische Herkunft gewiesen; und hier stossen wir, wie gesagt, ohne Zweifel auf die Exogamie. Daraus folgt aber bei weitem nicht, dass das Bewusstsein, welches die verschiedenen schon bestehenden Heirathsverbote begreifen will, ihnen dieselben Vorstellungen unterschiebt, die einst jene Verbote schufen.

In der Regel, können wir sagen, geniessen die unverheiratheten Weiber barbarischer Völker ihrer vollen Freiheit in allen geschlechtlichen Sachen. Die sehr verbreitete Sitte, die Kinder als noch ganz klein zu verheirathen, bewirkt aber, dass das junge Mädchen denselben Begrenzungen unterworfen wird wie die schon gereifte Ehefrau. Sind auch noch andere Ursachen wirksam gewesen, die Forderung der Keuschheit unverheiratheter Mädchen hervorzurufen, so glaube ich doch die

Hauptquelle derselben in jenen frühen Ehen und der daraus folgenden Gewohnheit, Enthaltsamkeit von dem jungen Mädchen zu verlangen und zu erwarten, suchen zu dürfen. Lange bevor diese Keuschheitsforderung gestellt wird, ja auf den niedrigsten Stufen menschlichen Daseins, treffen wir aber das Verbot, gewisse Personen zu ehelichen, die Exogamie. Zwei Erklärungen derselben stehen sich streitig gegenüber. Die erstere, von MacLennan, Spencer und Lubbock vertheidigt, will die Exogamie, als ausdrückliches Verbot gewisser Ehen, auf irgendeine Gewohnheit zurückführen, die unabhängig vom Abscheu vor Blutschande entstand. Die andere, mit Morgan's Namen verbunden, fasst die Exogamie eben als Ausdruck eines Wunsches auf, die Verbindungen zwischen zu nahen Verwandten zu verhindern. Wir wenden uns zunächst dem vielbesprochenen Erklärungsversuche MacLennan's zu.

Unter den Hochzeitsceremonien der meisten Völkerschaften findet sich ein Symbol, das bald auf diese, bald auf jene Weise das gewaltsame Gefangennehmen der Braut durch den Bräutigam illustrirt, wie in der bekannten römischen Sitte, zu deren Erklärung das Märchen von dem Raub der Sabinerinnen erfunden wurde.[1] Für das Verständniss dieses Raubsymbols sucht Mac Lennan den weitern Untersuchungen folgende Basis zu bereiten. Ueberall, wo wir symbolische Formen entdecken, sei der Schluss gerechtfertigt, dass die handgreifliche Wirklichkeit des verschwundenen Lebens des Volkes ihnen entsprochen habe; und wenn wir in der Lebensweise primitiver Völkerschaften solche handgreifliche Gewohnheiten finden, die bei steigender Bildung und Gesittung sich naturgemäss in blossen Formen verwandeln werden, können wir unbesorgt schliessen, dass wer jetzt die Symbole gebrauche, einst wie jene primi-

[1] Beispiele sind ohne Schwierigkeit zu finden. Ich verweise auf MacLenann, Studies. Prim. mar., chap. II. Lubbock, S. 96 fg. Dargun, S. 78 fg.

tiven Menschen lebte.[1] Das Raubsymbol möge somit auf eine Zeit deuten, wo das Volk sich Weiber durch Gewalt verschaffte.

Hierzu bemerken wir nun erstens, dass man nur mit der grössten Behutsamkeit eine Identificirung eines gegebenen Symbols und einer bestimmten vorhergegangenen Praxis versuchen darf; besonders wird es im vorliegenden Falle gelten, dass man zu schnell alles das als ein Raubsymbol aufgefasst hat, wo auch nur von der geringsten Machtentfaltung von seiten des Mannes die Rede ist. So etwas, dass der Mann die Braut auf seinem Rücken zum Hause trägt, will uns nicht ohne weiteres als zu den Raubsymbolen gehörig erscheinen; nicht einmal dass die Braut scheinbar oder wirklich entläuft und sich vor dem Bräutigam versteckt, der sie nachher auffinden und einfangen muss, kann ohne besondere Gründe auf die angegebene Weise gedeutet werden. Zweitens wird es im allgemeinen gelten, dass die Behauptung MacLennan's gar nicht selbstverständlich ist. Um ein Symbol auf eine geschwundene Wirklichkeit zurückzuführen, ist es nicht genug, Gewohnheiten zu finden, die naturgemäss zu solchen Formen erbleichen mögen; es muss auch erwiesen werden, dass die betreffenden Formen auf keine andere Weise zu erklären sind. MacLennan hat sich dies nicht angelegen sein lassen, weil er in seiner Anschauung gänzlich befangen gewesen. Dass dem Symbol immer irgendeine Wirklichkeit entspricht, ist eine falsche Behauptung, wenn damit gesagt werden soll, es sei ein Abbild einer geschwundenen Wirklichkeit. Wir finden in vielen Gegenden Hochzeitsceremonien, die darin bestehen, dass die Braut dem Bräutigam eine Mahlzeit zubereitet; dieses Symbol kann unmöglich das Abbild einer Wirklichkeit sein, sondern stellt einfach einen bestimmten Gedankengang dar. Wenigstens im voraus ist die Möglichkeit, das Raubsymbol wäre auf eine ähnliche Weise zu deuten, nicht unberück-

[1] MacLennan, Studies, S. 6.

sichtigt zu lassen. Mit diesen parenthetischen Bemerkungen wenden wir uns wieder der Darstellung von MacLennan's Theorie zu.

Das Raubsymbol ist nicht nur ein Ueberrest der traurigen Wirklichkeit primitiver Zeiten, es ist auch eine hochwichtige Ceremonie. MacLennan findet es daher unmöglich, zu verstehen, dass die blosse Gesetzlosigkeit der Wilden zu einem rechtlichen Symbole geheiligt würde, oder dass ein ähnliches Symbol nicht bei den Transactionen anderer Arten von Eigenthum zu finden sei.[1] Wenn die Gewohnheit, Weiber zu stehlen oder zu rauben, nicht eine so allgemeine gewesen wäre, dass sie fast ausnahmslos herrschte, wird es schwerlich verstanden werden können, wie eine so feste Association zwischen Ehe und Raub in den volksthümlichen Vorstellungen sich bildete, sodass die Ehe ohne den Raub von keiner Gültigkeit ward. Der Weiberraub muss das „System" des Stammes gewesen sein; und es waren nothwendigerweise fremde Weiber, die geraubt wurden.[2] Steht einmal diese Anschauung fest, so wird es möglich, in dem Raubsymbol ein Zeugniss der Exogamie zu sehen, d. h. das Morden der neugeborenen Mädchen schuf die Sitte, fremde Weiber zu rauben, und diese Sitte bildete wieder das Vorurtheil gegen die Ehe mit stammgleichen Weibern ein Vorurtheil, das, wie es mit allen auf die Ehe bezüglichen Vorurtheilen so leicht geschieht, die Strenge eines religiösen Princips erhielt.[3] Jede andere Meinung scheint MacLennan ungereimt, die Thatsachen des primitiven Lebens und die Auflösung der Exogamie in sich entwickelnden Gemeinschaften, meint er, schliessen die Vorstellung aus, das Gesetz sei aus einem angeborenen oder ursprünglichen Abscheu gegen Heirathen

[1] Lubbock (S. 95) will den Grund hierfür darin suchen, dass das Weib nicht wie das sonstige Eigenthum mit den Händen des Eigenthümers gemacht ist.
[2] MacLennan, Studies, S. 112.
[3] Ebend.

zwischen Verwandten entsprungen. Die primitiven Menschen hätten gewiss kein solches Vorurtheil besessen, sondern seien, wenn auch nicht endogam, d. h. das Heirathen mit andern als mit Verwandten verbietend, den letztern Verbindungen mehr zugethan gewesen als denen mit Fremden. Von dieser ursprünglichen relativen Gleichgültigkeit mögen einige sich zur Endogamie, andere sich zur Exogamie entwickelt haben.[1]

Unter den Gegnern MacLennan's ist in erster Reihe Spencer, und nach ihm Lubbock zu nennen. In „Fortnightly Review" (1877) hat MacLennan die Spencer'sche Erörterung der Begriffe Exogamie und Endogamie bestritten; er hat dies aber in einer Weise gethan, welcher kein Gewicht beizumessen ist. Er rügt, dass Spencer von Gemeinschaften rede, die zugleich exogam und endogam seien; und wir müssen gestehen, dass dies nach der strengen Fassung dieser Begriffe ein Widerspruch ist. Wenn man aber wie MacLennan die Exogamie aus einer sich nach und nach befestigenden Gewohnheit erklären will, so kann man nichts dagegen einwenden, dass Spencer von der noch nicht ganz befestigten Gewohnheit wie erwähnt redet. Was Lubbock betrifft, haben wir beiläufig die Bemerkung zu machen, dass bei ihm ein Misverständniss obwaltet, auf das der Leser nicht genug Acht geben kann. Er schreibt von MacLennan, dieser behaupte, die Raubehe sei aus der Exogamie entsprungen, während es richtiger zu schliessen wäre, die Exogamie sei eine Folge der Raubehe.[2] Lubbock unterscheidet hier nicht die zwei gänzlich verschiedenen Dinge „Raubehe" und „Raubsymbol des Hochzeitsfestes". In der Raubehe sucht MacLennan den Ursprung der Exogamie; diese letztere aber, d. h. die in ein System verwandelte Raubehe, soll die Ursache sein, dass das Raubsymbol eine Hochzeitsceremonie wurde.

---

[1] MacLennan, Studies, S. 112, 116.
[2] Lubbock, S. 95.

Die Richtigkeit der MacLennan'schen Erklärung setzt den Weibermangel als Grund des Weiberraubes voraus. Die Möglichkeit dieser Annahme verneint Spencer, weil die Stämme, die den Weiberraub ausüben, in der Regel auch polygyn sind.[1] Dieser Einwand scheint mir unwiderlegbar zu sein; dagegen finde ich den zweiten Einwand Spencer's wenig glücklich, dass einige polyandre Stämme, z. B. die Eskimos und die Todas, ihre Weiber nicht rauben. Wenn auch die Polyandrie auf Weibermangel deutete (was sie nicht thut), so würden diese Stämme ja nur beweisen, dass nicht immer versucht wird, dem Weibermangel abzuhelfen, nicht aber, dass der Weiberraub nicht das Mittel sei, demselben abzuhelfen, wenn der Wunsch es zu thun entstehe. Wir legen hierauf jedoch nur ein geringes Gewicht, weil es sich nicht darum handelt, ob Weiberraub das allgemeine Mittel, dem Weibermangel abzuhelfen, ist, sondern darum, ob Weibermangel die universelle Ursache des Weiberraubes ist. Ganz richtig, glauben wir, will Spencer letzteres nicht zugeben; es wird daher seine Aufgabe, die verworfene Grundlage der Erklärung zu ersetzen, und eine andere allgemeine Ursache des Weiberraubes nachzuweisen.

Der Weiberraub, schreibt Spencer, ist von Anfang an die Folge des glücklichen Krieges gewesen; das gefangene Weib hat einen doppelten Werth: wie das heimatliche Weib dient sie als Sklavin, aber, zum Unterschied von jener, dient sie zugleich als eine Trophäe. Es wurde daher die Ehe mit fremden Weibern für eine ehrenvollere gehalten, und der steigende Ehrgeiz ruft zuletzt, besonders in den am meisten kriegslustigen Stämmen, die imperativische Forderung hervor, die Ehefrau müsse aus einem andern Stamm geholt werden.[2] Diese Erklärung geht in ihrem letzten Satz einen Schritt über das hinaus, was sie in der Spencer'schen Fassung zu

[1] Spencer, Princ. of Soc., S. 647.
[2] Ebend., S. 650 fg.

leisten fähig ist. Was Spencer deuten will, ist die Exogamie und nicht das Vorhandensein des Raubsymbols in den Hochzeitsceremonien. Für MacLennan stand es unumstösslich fest, dass nur der allgemein prakticirte Weiberraub das Vorhandensein des Symbols erklärt, und dass es somit das untrügliche Zeichen der Exogamie sei. Spencer folgt nur insoweit MacLennan, dass die Exogamie eine in ein Gesetz verwandelte Gewohnheit sei; das Raubsymbol will er aber nicht als das untrügliche Zeichen derselben auffassen, denn es mag seine Entstehung auch dem gewaltsamen Ergreifen heimatlicher Weiber statt des Einfangens fremder Weiber verdanken.[1] Wenn aber der Weiberraub innerhalb des Stammes geübt werden kann, so ist die Annahme nicht mehr nothwendig, dass der Ehrgeiz den jungen Mann treibe, seine Frau aus einem fremden Stamme zu holen; und daher sagen wir, Spencer habe die Grenzen der Befugniss seiner eigenen Theorie überschritten.

Das Raubsymbol, fährt Spencer fort, mag unter anderm auch die Bedeutung haben, den Widerstand zu symbolisiren, den das Weib ihrer Entführung entgegensetzt, für welchen Widerstand sie auf die Hülfe ihrer weiblichen sowol als ihrer männlichen Verwandten rechnen darf. Wenn Lubbock von der Schamhaftigkeit des Weibes als Ursache des Raubsymbols nichts wissen will[2], citirt Spencer einige Beispiele, die ihm nach der entgegengesetzten Richtung zu deuten scheinen. Wir geben nur eins von diesen wieder. Bei den Sinaiarabern vertheidigt sich die Braut mit Steinwürfen und verwundet oft die jungen Männer, selbst wenn ihr der Freier nicht misfällt; denn nach ihren Gewohnheiten wird, je heftiger sie kämpft, beisst, zwickt, schreit und sich spreizt, desto grösser nachher ihr Ruhm. Auch während der Procession nach dem Lager des Mannes fordert die Schamhaftigkeit, dass ihr Schreien und Schluchzen nicht

[1] Spencer, Princ. of Soc., S. 653.
[2] Lubbock, S. 95. Vgl. MacLennan, Studies, S. 15—16.

nachlässt.[1] Spencer's Citat erzählt uns nicht, dass jenes Steinwerfen stattfindet, indem der Bräutigam und seine Gesellen sie auf dem Heimwege mit den Heerden von den Weiden überfallen. Uns scheint dieser Umstand nicht unwichtig zu sein, denn durch ihn stellt sich die ganze Thatsache als ein gewöhnliches Raubsymbol heraus; sowol während des Kampfes als während der nach dem errungenen Siege des Bräutigams erfolgenden Heimfahrt spielt die Braut die Rolle, als habe die Furcht vor wirklichen Gewaltthaten sie ausser sich gebracht. Doch bleibt es immerhin nicht wohl möglich, ein Raubsymbol da zu finden, wo die ganze Ceremonie darin besteht, dass die Braut während der Heimführung klagt und jammert. Spencer macht hier die Bemerkung, das junge Mädchen habe wenigstens das Motiv ihres Widerstandes, dass der Wilde seine Frau als Sklavin und roh behandelt.[2] Mag es auch zweifelhaft sein, wie gross die Brutalität des Gatten ist; mag auch das Los der Tochter nicht viel besser als das der Ehefrau erscheinen, und mithin jener Grund des Weinens nicht existiren: die Bemerkung weist uns doch nach der Richtung, wo die wahre Erklärung liegt. Es wird die Trauer der Braut, ihr älterliches Heim zu verlassen, symbolisirt; die Innigkeit ihrer Familienanhänglichkeit misst sich an ihrem Jammer. Es kann uns nicht auffallend sein, in Gemeinschaften, denen das Familienband Alpha und Omega ist, solche Symbole zn finden.

Wenn bei den Samojeden die Braut sich dem Zelte des Mannes naht, stellen sich ihre Verwandten in einer Reihe auf und rufen ihr zu: Warum bist du gebeugt? Halte dich aufrecht, dein Vater lebt, deine Mutter lebt.[3]

---

[1] Burckhardt, I, 263 fg. Vgl. Araucaner (Smith, S. 215 fg.), Pampas (MacCann, S. 128), Malaien (Earl, S. 244), Assam (Buttler, S. 226), Drusen (Chasseaud, S. 148 fg., 165 fg.) u. s. w.

[2] Spencer, Princ. of Soc., S. 654.

[3] Klaproth, S. 90.

Der Klaggesang der drusischen Braut[1], die Trostrede an die neuverlobte Fidschianerin[2] u. a. m., alle deuten sie nach derselben Richtung. Die Betrübniss, die alten Bande durch die Ehe gelöst oder erschlafft zu sehen, bricht in den Wehklagen der Braut durch und findet kein geeigneteres Symbol als in dem Widerstande ihrer Verwandten; ist diese Grundlage erst gegeben, mögen daraus alle gekannten Raubsymbole sich leicht bilden. Wir werden bald diesen Gedanken weiter verfolgen, wenden uns aber jetzt zu Spencer zurück.

Die Hauptfrage, auf die es uns zunächst ankommt, ist die, ob Spencer's Deutung der Exogamie stichhaltig sei, gleichviel wie es auch mit der des Raubsymbols stehe. Ohne weiteres sei ihm zugestanden, dass was ursprünglich für besonders ehrenvoll gegolten, nach und nach in das nur Gewöhnliche sich umändern kann, dessen Unterlassung jetzt als ehrlos betrachtet wird. Der Abscheu aber, der die exogamen Stämme gegenüber endogamen Verbindungen beseelt, scheint doch etwas mehreres vorauszusetzen. So werden bei den Australiern Blutsverwandte, die sich paaren, bis auf den Tod verfolgt; erst wenn sie sich längere Zeit der Verfolgung zu entziehen wissen, lässt diese ab, und die ganze Geschichte wird vergessen und vergeben. Auch die Kinder, die aus einer solchen frevelhaften Verbindung entspringen, laufen Gefahr umgebracht zu werden.[3] Mögen auch die Verbindungen mit fremden Weibern, die ursprünglich nur ehrenvoller war, allgemein werden und dadurch ihre Verdienstlichkeit verlieren; mögen auch die Verbindungen mit Stammweibern, die ursprünglich die gewöhnlichern waren, jetzt verächtlich geworden sein: schwerlich können wir uns zu der Annahme verstehen, diese Verachtung könne sich einfach zu einem Abscheu steigern, der eine solche Verbindung als ein Verbrechen

[1] Chasseaud, S. 165 fg.
[2] Williams and Calvert, S. 145.
[3] Fison and Howitt, S. 64—67.

ansieht, ja das Verbrechen für unermesslich, unsühnbar erkläre. Es werden so viele ehrlose Thaten glimpflicher gerügt; woher denn diese leidenschaftliche Aufwallung? Kaum jemals wird eine Erklärung genügen, für die nicht in den Vorstellungen eines gekränkten heiligen Rechts eine verständliche Grundlage zu finden wäre; wie aber der Spencer'sche Versuch dies zu thun vermöge, bleibt uns unfassbar, obwol wir uns nicht erdreisten, dessen einfache Unmöglichkeit zu behaupten.

Noch eine andere Bemerkung stellen wir der Spencer'schen Hypothese entgegen. Wie verträgt sie sich mit der Thatsache, dass kein Stamm gefunden wird, wo die Männer nur Kriegsgefangene heirathen, ja dass in keinem Stamm diese Ehe die gewöhnlichere ist? Wenn Spencer darauf verweist, dass Proben des Muthes oft vor dem Heirathen abgelegt werden müssen, und er darin die Symbolisirung des Weibes als Trophäe bestätigt findet[1], so können wir dieser Deutung nicht beistimmen; denn wir meinen, die Proben, die der Bräutigam von seinem Muthe geben muss, sind als eine, allerdings symbolische, Garantie seiner Tüchtigkeit, das Weib zu versorgen und zu beschützen, aufzufassen. Ferner kann nicht die Exogamie, d. h. das alleinige Heirathen Fremder, aus einer Trophäensucht entstehen. Nur dazu wird die Ruhmsucht treiben, dass wenigstens ein Weib ein geraubtes werde, nicht aber den Wunsch erregen, dass sie es alle seien; und wer nicht mehr als ein Weib ernähren kann, wird gewiss auch nicht stark genug sein sie zu rauben und zu vertheidigen. Wenn das Heirathen der Weiber des Stammes von dem mit kriegsgefangenen Weibern allmählich verdrängt wurde, würden auch allmählich jene Weiber werthlos werden, ja dem Stamm stete Gefahr drohen durch das Anlocken fremder Räuber. Wir haben oben das hieraus zweifellos folgende allgemeine Niedermetzeln der neugeborenen Mädchen besprochen, und Spencer selbst die Absurdität eines solchen

[1] Spencer, Princ. of Soc., S. 651.

verlachen gehört. Die Exogamie wird erst dann möglich, wenn die Ehen im Frieden geschlossen werden; dann hat aber das fremde Weib aufgehört eine Trophäe zu sein.

Eine ganz andere Erklärung gibt uns Sir J. Lubbock. Er geht von einem ursprünglichen communistischen Verhältnisse zwischen den Männern und Weibern desselben Stammes aus; nur die siegreich Gefangene durfte der Krieger vielleicht für sich allein beanspruchen, und wo möglich den communistischen Gewohnheiten sich entziehen. Die Gefangene nehme eine exceptionelle Stellung ein; der Stamm habe an sie kein Recht; ihr Ueberwinder hätte sie tödten können, habe ihr aber das Leben geschenkt; das sei sein Recht; er habe gehandelt, wie es ihm beliebte, und der Stamm habe nichts darein zu reden.[1] So sei die Exogamie das Mittel geworden, den Communismus der individuellen Ehe weichen zu lassen; und die Vortheile, die theils solchen festen Verbindungen anhaften, theils aus der Mischung verschiedener Stämme entstehen, sichern den exogamen Stämmen auf die Dauer den Sieg, was wiederum dazu gedient habe, die Exogamie zu befestigen.[2] Das Raubsymbol, meint Lubbock, sei daher ein so wichtiger Theil der Hochzeitsceremonien geworden, weil es das Symbol der Ueberantwortung des Weibes zum ausschliesslichen Eigenthum eines Mannes geworden.[3]

Die Lubbock'sche Erklärung der Exogamie ist mit seiner communistischen Hypothese so eng verflochten, dass sie mit dieser steht und fällt. Da wir, was schon oben erörtert wurde und in der Folge noch näher erwiesen werden soll, die communistische Hypothese für durchaus falsch halten, haben wir keinen Grund, seine Erklärung der Exogamie hier näher zu besprechen; wir begnügen uns, die einschneidende Kritik MacLennan's

[1] Lubbock, S. 93 fg. u. 123.
[2] Ebend., S. 124.
[3] Ebend., S. 95.

anzuführen. Die Wirklichkeit, schreibt dieser, muss das, was das Symbol ist, gewesen sein. Das Raubsymbol aber stellt immer die Action einer Mehrheit dar; entweder eine Belagerung, eine Schlacht oder das Eindringen einer Bande in ein Haus; nur hier und da kommen etliche Beispiele des Gefangennehmens durch einen einzelnen vor. Auf der einen Seite stehen die Verwandten des Mannes, auf der andern die des Weibes. Wurden aber die Weiber gewöhnlich gemeinschaftlich von einer Gruppe von Männern gefangen genommen, und existirte unter ihnen Communismus des geschlechtlichen Genusses, dann begreife ich nicht, wie es einem Manne leichter fiele, das gefangene Mädchen statt des stammverwandten für sich allein zu nehmen.[1] Dieser Kritik gegenüber sinkt die Lubbock'sche Hypothese in nichts zusammen; nur die bescheidene Wahrheit bleibt stehen, dass wer in einer primitiven Gemeinschaft sich eines Weibes bemächtigen wollte, sehr oft mit einem Nebenbuhler zu ringen hatte. Es mag sein, dass Lubbock gesonnen gewesen, das Raubsymbol aus einem Kampfe innerhalb des Stammes zu erklären, denn er zollt sich selbst Lobsprüche, seine Hypothese sei der MacLennan'schen vorzuziehen, weil die letztere der Thatsache nicht gerecht wird, dass einige endogame Stämme das Raubsymbol feiern.[2]

---

[1] MacLennan, Studies, S. 444, 446.

[2] Lubbock, S. 112 fg. Dieser Tadel ist gewiss nichts als eine Gedankenlosigkeit, weil Lubbock einen Augenblick nachher an die grosse Rolle erinnert, die eben diese Thatsachen für MacLennan spielen, dem sie von einem Uebergang von Exogamie zu Endogamie des betreffenden Stammes zeugen: „It is not easy to believe that such a regulation, existing among endogamous tribes, is referable to the feeling that a victorious warrior should have the full disposal of spoils of war; it is much more likely that it was a relic of a time when the tribes — or rather the race from which they sprang — were not endogamous, etc.“ MacLennan, Studies, S. 72.

Wenden wir uns jetzt der zweiten Gruppe der für die Exogamie versuchten Erklärungen zu, dass sie aus Vorstellungen von der Abscheulichkeit der Blutschande entspringe, dann begegnen wir zuerst einigen Bemerkungen, die, wenn sie richtig sind, die Deutungsversuche der drei eben besprochenen Gelehrten über den Haufen werfen. Sir H. Maine schreibt, es dünke ihm nicht, die Begriffe Exogamie und Endogamie ständen in einem directen Gegensatze zueinander; denn es sei keine Gemeinschaft zu finden, die nicht zugleich exogam und endogam wäre.[1] Und in demselben Geiste schreibt Morgan, es sei keineswegs wahrscheinlich, dass irgendjemals und irgendwo ein in Clane getheilter exogamer Stamm existirt habe. Wo immer Clane gefunden werden, mit nur einigen Ausnahmen, sei das Heirathen innerhalb des Clan verboten. Dies gebe uns, was Mac Lennan Exogamie nennt. Die Clane aber dürfen ebenso allgemein untereinander heirathen; d. h. der Clan sei für sich exogam und der Stamm endogam. Was helfen uns aber jetzt das Begriffspaar, das doch nur die eine Thatsache, die verbotene Ehe innerhalb des Clan, veranschaulicht? Exogamie und Endogamie seien als ein, strict entgegengesetzte gesellschaftliche Ordnungen bezeichnendes Begriffspaar gänzlich nutzlos.[2] Wir gestehen, dass es uns unglaublich sein würde, dass MacLennan, Spencer, Lubbock nicht bemerkt hätten, die Exogamie treffe nur den Clan, nicht aber den Stamm, selbst wenn es nicht direct von MacLennan, auf den sich die beiden andern Forscher stützen, ausgesprochen worden wäre, die Exogamie sei die Sache der Unterabtheilungen (divisions, clans, thums etc.).[3] Gleichwol stimmen wir Morgan bei; denn keiner von diesen Gelehrten ver-

---

[1] H. S. Maine, Early Law, S. 222 fg.

[2] Morgan, Anc. Soc., S. 512, 514, von Giraud-Teulon (S. 106) nachgeschrieben.

[3] MacLennan, Studies, S. 113—115. Morgan weiss von dieser Stelle; er erwähnt sie Anc. Soc., S. 511—512.

werthet diese Thatsache, und die Exogamie des Stammes ist ihr Ausgangspunkt. Die Clane sollen durch das Einbringen fremder Weiber, deren Nachkommen dem Geschlecht der Mutter angehörten, oder durch das Zusammenschmelzen mehrerer Stämme zu einem Stamm mit mehrern Clanen, entstanden sein.[1] Wir haben oben gesehen, dass die Clane nicht immer existirt haben, und dass noch immer clanlose Stämme sich finden. Die Frage wird nun, ob ein solcher clanloser Stamm für exogam zu halten sei. Sie erweisen sich aber alle ohne Ausnahme als endogam, oder wenigstens nicht exogam; und MacLennan hat somit keine positive Thatsache für sich. Und zeigt es sich weiter, dass, wie Morgan hervorhebt, die clanbestimmten Stämme endogame für den Stamm sind, dann wird der Grund der Exogamie — wenn wir unsere Hypothesen auf thatsächlichen Boden und nicht auf apriorische Axiome bauen wollen — in dem Vorstellungskreise zu suchen sein, auf dem der Clan ruht; und die Aufgabe wird einfach, diejenigen von den hier wirksamen Vorstellungen aufzusuchen, denen das Verbot des Heirathens zwischen Clangesellen sein Dasein zuerst verdankt.

Die Schwierigkeit, an der sowol MacLennan als Spencer und Lubbock scheiterten, woher der tiefe Abscheu gegen solche Ehen komme, existirt jetzt nicht mehr. Aus einer Gewohnheit entstanden vermochte die Exogamie nur durch einen Sprung den Abscheu gegen das Verwandtenheirathen hervorzubringen; jetzt steht die Exogamie als das von diesem Abscheu Verursachte, gleichviel aus welchen Vorstellungen diese selbst entsprang. Morgan sucht die Quelle jenes Abscheus in einer reformatorischen Bewegung, die auf die Verhinderung von Geschwisterehen abzielte.[2] Und Sir H. Maine stellt auch die Exogamie einem Verbote der Blutschande gleich.[3]

---

[1] MacLennan, Studies, S. 184 u. 93. Lubbock, S. 99.
[2] Morgan, Proceedings, S. 469. Anc. Soc., S. 69.
[3] H. S. Maine, Early Law, S. 227.

Der Morgan'schen Hypothese wird es wie der Lubbock'schen vorzuwerfen sein, dass sie mit Theorien, von deren Unhaltbarkeit wir schon belehrt worden sind, so eng zusammenhängt, dass ein gemeinsames Schicksal sie trifft. Mögen wir daher keine besondere Veranlassung finden, auf die Details der Morgan'schen Erklärungen einzugehen, so werden wir doch nicht umhin können zu untersuchen, ob die Exogamie den sonstigen Verboten gegen Verwandtenehen, die sich bei primitiven Menschen finden, gleichzustellen sei.

Wir wissen noch nicht, ob wir den Clan als eine Gruppe Blutsverwandter, von der Vorstellung gemeinsamen Abstammens zusammengehalten, aufzufassen das Recht haben. Thut man es aber gleichwol, so wird das Verbot, im Clane zu heirathen, dem Verbot, Vater oder Mutter, Bruder oder Schwester u. dgl. zu heirathen, einfach gleichzustellen sein. Eine andere Frage wäre es aber noch immer, ob die Vorstellung von der Blutschande die Ursache oder die Folge des Verbots sei. Die Exogamie, schreibt Lubbock, gebe nur einen sehr geringen Schutz gegen das Heirathen von Verwandten, denn wo sie in System gebracht ist, verstatte sie immer, dass der Halbbruder die Halbschwester heirathe.[1] Er schliesst daraus auf die Unmöglichkeit, die Exogamie vermittelst der Vorstellungen von Blutschande zu erklären. Noch grösseres Gewicht legen wir auf den Umstand, dass ein geschlechtliches Verhältniss zwischen Vater und Tochter, Mutter und Sohn nur bei den Stämmen vorkommt, wo noch nicht weder Clane noch Exogamie zu finden sind. Die Geschwisterehe lassen wir noch in der Beziehung unerwähnt, wo sie prakticirt wird, um die königliche Linie unvermischt rein zu bewahren, wie es in Peru und Aegypten geschah, in vielen Theilen Afrikas und auf Hawai noch geschieht[2]; denn

---

[1] Lubbock, S. 121.

[2] Garcilasso, S. 30. Cameron, S. 70. Spencer, Descript.

in diesen Fällen wirken so viele verschiedene Vorstellungen mit, dass wir nicht länger sagen können, wie es sich mit der Blutsvorstellung verhält.

Verbindungen zwischen Aeltern und Kindern und zwischen Geschwistern untereinander kommen häufig in Brasilien vor unter den am Amazonas und am Rio Negro wohnenden Stämmen[1], bei den Chippewyans, bei einer Abtheilung der Karens[2], ja die Veddahs, die die Ehe mit ihrer ältern Schwester ebenso sehr wie wir verabscheuen, ziehen die Ehe mit ihrer jüngern Schwester allen andern Ehen vor.[3] Es versteht sich von selbst, dass die Exogamie, als eine blosse clanische Bestimmung, das Heirathen zwischen Mutter und Sohn, wo die Agnation, zwischen Vater und Tochter, wo die uterine Linie herrscht, nicht verbieten kann; wenn solche Verbote doch nichtsdestoweniger sich finden, so beweisen sie von neuem, dass die dem Clane eigene einseitige Verwandtschaftsbestimmung nicht jeder Verbindung zwischen dem Kinde und einem der Aeltern ein Ende macht. Kann aber die Exogamie, als clanische Bestimmung, nicht direct jene Verbote hervorbringen, und sind sie überall zu finden, wo die Exogamie vorkommt, und noch hier und da, wo diese fehlt, dann wird der Schluss uns nahe gelegt, dass die Ursachen, die jene Verbote hervorrufen, mit denjenigen, aus welchen die Exogamie entspringt, in irgendeiner Verbindung stehen, d. h. die Vorstellungen, die in den clanlosen Gemeinschaften die Blutschande verbieten, mögen, wenigstens theilweise, dieselben sein, die, auf die clanbestimmte Gemeinschaft angewandt, die Exogamie bewirken. Die Frage könnte sich dann darauf beschränken, ob es wirklich Vorstel-

---

Soc. Island Negroes. Princ. of Soc., S. 636. Varigny, S. 14. Wilkes, IV, 32.

[1] von Martius, I, 116.

[2] Spencer, Princ. of Soc., S. 636. Tibbos, Hornemann, I, 149.

[3] Spencer, Princ. of Soc., S. 637.

lungen von der Blutschande seien, die ursprünglich das Verbot gegen Ehen zwischen Aeltern und Kindern hervorrufen.

Fison erzählt eine australische Legende, auf die auch Morgan in seiner Einleitung zu dem Fison-Howitt'schen Buche[1] besonderes Gewicht legt, weil sie die Entstehung der Klassentheilung und der Exogamie beleuchte: „Nach der Schöpfung heiratheten Brüder und Schwestern, and andere Verwandte der engsten Grade ohne Unterschied untereinander, bis die schlechten Folgen von diesen Verbindungen offenbar und die Häupter zu einer Rathsversammlung berufen wurden, um die Mittel, denselben vorzubeugen, zu besprechen. Das Resultat dieser Berathungen wurde eine Berufung auf Muramura (den guten Geist). Dieser antwortete, der Stamm solle in Zweige getheilt werden, voneinander durch verschiedene Namen unterschieden, welche Namen von den Gegenständen der lebenden und leblosen Welt zu holen wären, wie Hund, Mäuse, Emu, Regen, Eidechse u. s. w. Mitglieder desselben Zweiges sollten untereinander nicht mehr heirathen, die Zweige sich aber untereinander paaren. Der Sohn des Hundes dürfe die Tochter des Hundes nicht mehr heirathen, beiden stehe es aber frei, sich mit einer Maus, einer Ratte u. s. w. zu verbinden. Diese Ordnung wird noch immer beobachtet, und die erste Frage an den Fremden ist: «Was murdoo?» d. h. welcher Familie gehörst du an.“[2] Diese Erzählung ist besonders durch die grosse Bestimmtheit merkwürdig, mit der sie die üblen Folgen der Verwandtenverbindungen hervorhebt. Wenn die Legende zuverlässig ist, beweist sie, dass die Australier jene Verbindungen fürchteten, wie z. B. die Tonganesen sich fürchteten Tauben zu essen; sie erzählt uns aber gar nicht, was für üble Folgen die Verbindungen unter Verwandten hatten; und wenn auch die schlechte Nachkommenschaft

[1] Fison and Howitt, S. 4.
[2] Ebend., S. 25.

gemeint wäre, würde dadurch noch nicht erwiesen sein, das Verbot sei aus einem Wunsche, diese Folge zu vermeiden, entsprungen; sie könnte den Menschen ein blosses Symbol von etwas Furchtbarem, das nicht genannt wird, gewesen sein. Die strenge Rügung der verbotenen Verbindungen kann durch die Furcht, der Mann könnte eine mangelhafte Nachkommenschaft bekommen, nicht erklärt werden. Die Verbrechen, die der Stamm oder der Clan an seinen eigenen Mitgliedern straft, sind solche, die den ganzen Stamm mit Gefahr bedrohen, weil dieser andern gegenüber für seine Mitglieder haftet; solche Verbrechen sind z. B. Diebstahl und Weiberraub. Aber nehmen wir auch an, der Umstand, dass Geschwister ein mangelhaftes Kind zeugten [1], habe die Aufmerksamkeit der Wilden auf sich gezogen, so würde

[1] Kränkliche Nachkommenschaft gehört im Naturstand zu den grössten Seltenheiten, und man versteht daher sehr leicht, dass die Misgeburt als eine mystische Vorbedeutung des Zornes höherer Mächte von dem Aberglauben gedeutet wird. Sind die Aeltern Geschwister, flugs gibt dieser Umstand der Einbildungskraft die bestimmte Richtung, die in der Verdammung solcher Verbindungen endigt. Uebrigens ist die Schädlichkeit von Verwandtenverbindungen noch nicht genug erläutert. Die vielen vorkommenden Geschwisterehen scheinen nicht zu schaden; kleine endogame Stämme sind weder körperlich noch geistig gebrechlich. „On a cru observer chez quelques peuplades nègres que les liaisons entre proches parents étaient loin de nuire à l'excellence des produits.“ Giraud-Teulon, S. 126. Die Erblichkeit spricht dafür, dass fremdes Blut dazu erforderlich sei, die jedem Geschlechte anhaftenden Mängel und Fehler in Schach zu halten. Wo das hervorwachsende Geschlecht, wie bei uns und bei den Hausthieren, wie immer nur möglich gehegt und geschützt wird, glaube ich, dass die älterlichen Schwächen gesteigert bei dem Nachwuchs wiederkommen; wo aber noch der natürliche, brutale Kampf ums Dasein gekämpft werden muss, sterben die Gebrechlichen aus, ehe ihre Schwächen noch um etwas Bedeutendes angewachsen sind; nur die tüchtigen Eigenschaften halten auf die Dauer aus und werden unter Verwandtenehen vielleicht schneller als unter Mischungsehen erblich gesteigert.

der Wilde dies nur als eine Vorbedeutung kommenden, den ganzen Stamm bedrohenden Unheils auffassen; und solche Vorbedeutungen, von der Phantasie geschaffen, erfüllen sich immer, weil man ihre Erfüllung aufsucht. Müssen wir aber auch dahingestellt sein lassen, welch grossen Antheil an dem Abscheu, der sich gegen jene Verbindungen äussert, die Beobachtung der Schädlichkeit derselben gehabt: die Reflexionen von der Abstammung können nur eine bescheidene Rolle gespielt haben, denn das Verbot erstreckt sich sehr oft nicht auf Halbgeschwister, und Geschwister können oft da einander heirathen, wo dies den Aeltern und Kindern nicht verstattet wird. Wir werden daher eine andere Erklärung dieser Verbote vorziehen.

Man könnte meinen, dass Thatsachen belegen, die Blutschande bestände ursprünglich nur in dem Heirathen eines zu nahen Verwandten, dagegen sei der geschlechtliche Umgang, die Unzucht ihnen nicht verboten. So schreibt Schayer von den Australiern: „Es wird genügen, im allgemeinen zu bemerken, dass der geschlechtliche Umgang durch die nächsten Bande der Verwandtschaft nicht beschränkt wird; seine eigentliche Genossin aber wählt der Mann aus einem andern Stamm.“[1] In vielen Stämmen finden sich grosse Gemeinhäuser, wo die unverheiratheten Mädchen des Nachts schlafen und die jungen Männer empfangen.[2] Auf den Marianen dürfen Geschwister in einem solchen Hause miteinander Umgang haben.[3] „Von den alten Tupinambazen wird berichtet, dass solche Verbindungen nur verstohlen unter-

---

[1] Monatsbericht der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 8. Jahrg., Neue Folge 1846, IV, 227.

[2] Journ. As. Soc. of Bengal. XXIV (Cacharees), S. 603. (Meekirs), S. 610. XXXV (Kols), S. 175. Cooper (Mishmee), S. 147. D'Orbigny (Moxos, Guarani, Chiquitos), IV, 91. Journ. Roy. Geogr. Soc., III (Tonga), S. 194. Cook. Hawkesworth, II (Tahiti), S. 244.

[3] Freycinet, II, 1, 368.

halten werden dürfen."[1] Schon durch solche Thatsachen erhalten wir einen Fingerzeig, in welcher Richtung die Erklärung zu suchen sei; die Wahrscheinlichkeit der Richtigkeit dieser Unterscheidung zwischen Eheverbot und Verbot des geschlechtlichen Umgangs steigt aber, wenn wir Gemeinschaften finden, die das Heirathen zwischen nahen Verwandten überhaupt verbieten, in bestimmten Fällen aber solche Verbindungen gestatten. Gälte der geschlechtliche Umgang selbst als verwerflich, so würden wir nicht begreifen können, wie der König verpflichtet sein kann, die eigene Schwester zu heirathen. Die Vorstellungen, welche die Verbindungen des gemeinen Volkes begrenzen, müssen der Art sein, dass sie andern Vorstellungen weichen können, die jene sonst verbotenen Verbindungen wünschenswerth machen. Wird aber eben die geschlechtliche Verbindung bei gleichem Blute gefürchtet, so mag es scheinen, als würde die Furcht sich mit der Wichtigkeit der Person steigern; es würde absurd sein, für die höchste Person das als heilsam zu betrachten, was für alle andern verabscheut wird. Will man dem König seine Schwester als Frau geben, um die Reinheit des Blutes in seinem Geschlecht zu bewahren, so könnte ein ähnlicher Wunsch auch andere Edle beeinflussen. Gewiss ist der König allein in diesem Falle an die Schwester gewiesen, denn nur er hat in dem ganzen Stamm nicht seinesgleichen; aber dies ist gar nicht die Hauptsache. Der unvertilgbare Widerstreit besteht zwischen der Furcht vor Blutmischung überhaupt, welche zur Standesendogamie führt, und die Furcht vor Blutschande, welche im Volke herrscht und auf Vorstellungen beruht, dass gleiches Blut sich nicht verbinden dürfe. Die Frage von der Standesendogamie beeinflusst nicht unsere Stellung zu den Eheverboten und kann daher auf eine bessere Gelegenheit verspart werden. Nur oberflächlich deuten die existirenden Eheverbote auf die Blutschande, wie wir dieselbe kennen;

[1] von Martius, I, 116.

legt man diese Vorstellung zu Grunde, so wird man sich bald in den unlösbarsten Ungereimtheiten verwickelt finden. Z. B. wie glaubt man das Verbot der Veddahs durch die uns geläufigen Vorstellungen von Blutschande erklären zu können? Mit der ältern Schwester darf man sich nicht verbinden; die Ehe mit der jüngern Schwester dagegen zieht man allen andern Verbindungen vor. Wir müssen wenigstens den Versuch machen, ob solche Thatsachen aus den uns bekannten Vorstellungen des primitiven Lebens zu erklären sind.

Ueberall ist der Ehemann der Gebieter seiner Frau. Selbst da, wo der Clan des Kindes von der Mutter abhängt, und wo sie über dem Vermögen des Hauses nach Belieben waltet, ist sie ihrem Mann geschlechtlich untergeben. Die Mutter, haben wir gelernt, besitzt bei den meisten rohen Völkern, auch bei den übrigens nichts weniger als sanftmüthigen Australiern, einen grossen Einfluss dem Sohne gegenüber, und ihr gegenseitiges Verhältniss zeigt eine nicht geringe Ehrfurcht des Sohnes. Aehnlich, obwol in geringerm Grade, steht die Schwester ihrem jüngern Bruder gegenüber. „In gleicher Weise verehren die Nairen ihre ältern Schwestern, die ihnen Mutterstelle vertreten. Mit den jüngern verweilen sie nie in demselben Zimmer, berühren sie nicht und lassen sich in kein Gespräch ein. Ein solches könnte ja, wie sie sagen, Anlass zu sündhafter Vergehung geben, da die Mädchen jung und von geringer Ueberlegung seien, während die Ehrfurcht vor den älterern Schwestern jeden solchen Gedanken unterdrücke.“ [1] Zwischen Mutter und Sohn, Bruder und ältern Schwester würde eine Ehe ein ganz entgegengesetztes Verhältniss zu Stande bringen; und der Bruch der schuldigen Ehrfurcht, die Verwickelungen und Gegensätze, die sich daraus entwickeln, reichen sehr wohl aus, eine Abneigung gegen solche Verbindungen hervorzubringen. Diese Abneigung wird noch grösser, weil jene Ehen nicht gewohnheitsmässig ge-

[1] Bachofen, Ant. Briefe, I, 237.

schlossen werden können; der Sohn besitzt nichts, was er dem Vater als Kaufgeld bieten kann. Mit Gewalt in das väterliche Haus einzudringen und die Frau oder die Tochter zu entführen, würde ein unter den Wilden unerhörtes Verbrechen sein und gewiss denselben Grimm hervorrufen, der die Ermordung eines Clangenossen mit dem Tode bestraft. Die Verbindung zwischen Vater und Tochter ist wol von allen diesen Umständen nicht berührt; sie wird aber auch ungewöhnlich, weil der Vater auf den Vortheil, den ihm das Verheirathen derselben verschafft, nicht verzichten will; selbst in Australien ist der Schwiegersohn verpflichtet, den Schwiegereltern einen bedeutenden Theil seiner Jagdbeute zu geben.[1]

Ist auf diese Weise ein Hintergrund von etwas Ungewöhnlichem und mit den sonstigen Vorstellungen Unverträglichem den Eheverbindungen jener Personen gegeben worden, so wird ein denselben dann und wann treffendes Unheil hinreichen, die Vorstellungskraft in die heftigste Erregung zu versetzen; und wenn nicht eher, dann wird jetzt die absolute Verurtheilung gegen die genannten Verbindungen ausgesprochen. Dass Personen derselben Familie untereinander heirathen, heisst, dass Personen, die einander gegenüber nicht über sich selbst und das ihnen Zugehörige rechtlich verfügen können, nichtsdestoweniger rechtliche Verfügungen verabreden, was als ein Uebergriff von primitiven Menschen sicherlich gewaltsam zurückgewiesen werden würde.

Wo wir Ehen zwischen nahen Verwandten gebilligt finden, wie in den oben angeführten Beispielen solche zwischen dem Könige und seiner Schwester, oder wie bei den Persern, zwischen Mutter und Sohn[2], da wird

---

[1] Fison and Howitt, Appendix D, S. 261 fg.

[2] „Nomen autem hominis, quem Nimrod constituit sacrum Ignis ministratorem, erat Andschan cui Diabolus e medio Ignis hisce usus est verbis, Nemo hominum potis est rite Igni ministrare nec mea sacra callere, nisi commisceatur cum

es immer möglich sein nachzuweisen, dass jene Vorstellungen eines Uebergriffes von keiner Wirkung gewesen sein können. In despotisch regierten Gemeinschaften können wir das Haupt seine Schwester heirathen sehen; und in solchen Gemeinschaften liegt die Vorstellung auf der Hand, der König könne eine wirkliche Ehe mit seinen weiblichen Unterthanen nicht schliessen, sie können nichts als seine Kebsfrauen werden. Das rechtliche Verhältniss, das zwischen Mann und Weib, und späterhin zwischen Mutter und Sohn besteht, mag sich (gewiss geschieht das nicht immer) dem menschlichen Bewusstsein als ein nur zwischen rechtlich gleichgestellten Personen mögliches darstellen; und dem Könige ist niemand rechtlich gleichgestellt — ausser seiner Schwester; ebenso wie diese auch niemand untergeordnet werden kann ausser eben dem königlichen Bruder. Von ihren Verhältnissen aufeinander hingewiesen, werden sie sich auch leicht ehelich umarmen. Wir werden bald diese Vorstellungen aus geringerm Abstand wirken sehen, wenn wir zur Endogamie kommen. Das persische Verhältniss steht durchaus für sich allein da, von religiösen Vorstellungen getragen; übrigens ist auch dies unter der Standesendogamie zu begreifen.

Dass das Verbot gegen Geschwisterehen sich gewöhnlich nicht auf die Halbgeschwister erstreckt, kann man von dem angegebenen Gesichtspunkte aus verstehen, weil die Kinder, wie oben gesehen, in der primitiven Familie den Abtheilungen der Mütter angehören, und dadurch besonders in allen vermögensrechtlichen Fragen eine rechtliche selbständige Stellung einander gegenüber haben.

Wie die Familie ist auch der Clan eine rechtliche

---

matre sua et sorore sua et filia sua. Fecit itaque Andschan juxta quod dixerat ei Diabolus. Et ab eo tempore qui sacerdotio apud Magos functi sunt, commisceri solebant cum matribus et sororibus suis et filiabus suis. Et Andschan hic primus erat, qui hunc morem incepit.“ Selden, S. 624.

Gruppe; die rechtlichen Bande halten die Gruppen zusammen, lange bevor das Blut eine bindende Macht erhält. Dieselben Vorstellungen, die den Mann zwingen, seine Frau ausserhalb der Familie zu suchen, zwingen ihn auch, sie ausserhalb des Clan zu suchen.

Wir gestehen gern, dass wer die landläufigen Begriffe von den Ehen der primitiven Menschen festhält, der hier gegebenen Erklärung der Exogamie schwerlich beistimmen kann. Er sieht in der primitiven Eheverbindung nichts als ein geschlechtliches Verhältniss. Aber das macht eben den Kernpunkt unserer Erklärung aus, dass nicht das Geschlechtliche die Basis der Ehe bildet. Das Schlusskapitel dieses Abschnittes soll diesem Gesichtspunkte gewidmet werden, und die letzten Schwierigkeiten, die uns jetzt noch im Wege stehen, werden dann, hoffe ich, verschwinden.

Die Erklärung, die wir eben von der Exogamie gegeben haben, wird uns auch andere Regulirungen ehelicher Verbindungen enträthseln. Marsden erzählt, die Rejangs Sumatras verbieten den Bruderkindern sich miteinander zu verheirathen; auch dürfe der Brudersohn die Schwestertochter nicht heirathen. Dagegen dürfe der Schwestersohn die Brudertochter zur Frau nehmen.[1] Aehnlich finden wir bei den Buntar Tulawas es für eine Pflicht gehalten, dass der Mann die Tochter seines Mutterbruders heirathe.[2] Dasselbe thun die Ghonds, und es wird ausdrücklich hervorgehoben, dass auf das Heirathen der Tochter der Vaterschwester nicht so viel Gewicht gelegt wird.[3] Es gelten mithin der Schwestersohn und die Brudertochter als die vorgezogenen. Primitive Menschen lieben es sehr, das einmal Gethane wieder zu thun; die andere Generation handelt, wie die erstere handelte; und nicht mehr als dies geschieht, wenn der Jüngling im Hause seines Mutterbruders freit;

[1] Marsden, S. 227.
[2] Buchanan, III, 16.
[3] Spencer, Descr. Soc., S. 8. Vgl. Isaak und Jakob.

er freit da, wo der Vater vor ihm freite. Heirathet aber der Sohn des Bruders die Tochter der Schwester, kehrt die Braut in ihrer Mutter Haus zurück, und wird da Frau, wo die Mutter nur Tochter war. In Brasilien wurde der Brautpreis in der Weise erlegt, dass die erstgeborene Tochter dem Muttervater übergeben wurde und rechtlich dem Mutterbruder als Frau gehörte; hier finden wir also, dass der Sohn des Bruders die Tochter der Schwester heirathet; aber alles ist auch hier an der Vorstellung eines für die Braut zu leistenden Ersatzes gelegen.[1] Sucht man die Erklärung dieser Bestimmungen in Blutsvorstellungen, so wird man sich in die Enge gedrängt sehen; denn was für eine Blutsverwandtschaft würde die sein, die dem Manne das Heirathen der Tochter der Vaterschwester verbietet, ihm aber gestattet, ja gebietet, die Tochter des Mutterbruders zur Frau zu nehmen!

Ebenso scheint der Widerwille des Eskimo, sich in dem Hause, wo er erwachsen ist, zu verheirathen, sowie das Verbot der Macusis[2] und der Mundrucus, sich mit der Brudertochter zu verbinden, nur dann verständlich zu werden, wenn die durch die Ehe gestiftete rechtliche Lage der Personen zueinander mit dem Verhältniss, in dem die Mitglieder desselben Hausstandes zueinander stehen, solchenfalls nicht zu vereinbaren ist.[3]

---

[1] Der Mutterbruder soll, des Brotes wegen, die Nichte heirathen, wenn sie keinen andern Mann finden kann. Spix und Martius, III, 1339.

[2] Man erinnert sich, dass diese der Weiberlinie folgen.

[3] Als eine Eheordnung, die an denselben Gedankengang erinnert, dass die Mitglieder eines Hauses rechtlich gleich sind, ist die Sitte zu nennen, dass der Mann, wenn er heirathet, alle die Schwestern der Braut zugleich heirathet. Morgan, Systems, S. 477. Anc. Soc., S. 160. Fison and Howitt (Australier), S. 202 fg. Schomburgk (Macusis), II, 318. Lafitau (Amerika), I, 560. Labat (Brasilien), II, 125. Du Tertre (Brasilier und Karaiben), II, 377. Baegert (Californien), S. 368. Spencer, Descr. Soc. (Todas) u. s. w.

Für die Richtigkeit unserer Erklärung der Exogamie spricht auch der Umstand, dass sie eine Vergleichung derselben mit der Endogamie ermöglicht. Die Exogamie verbietet Personen, die einander so nahe sind, dass sie sich nicht als rechtlich selbständige Personen gegenüberstehen, zu heirathen; die Endogamie verbietet Personen, die einander rechtlich zu fern stehen, zu heirathen.

Die gewöhnlichste Form der Endogamie ist die, dass man nicht ein Weib eines andern Stammes heirathen darf; wünscht man nichtsdestoweniger ein fremdes Weib zur Frau, so muss sie durch Adoption dem Stamme des Mannes einverleibt werden. In der Regel werden gefangene Weiber als eo ipso in den Stamm aufgenommen betrachtet, obwol es immer eine Frage ist, inwieweit die Verbindungen mit ihnen als vollgültige Ehen oder nur als Concubinate aufzufassen seien; in Brasilien wird es als schmachvoll angesehen, sich mit einer Gefangenen zu verehelichen.[1] Ob man in dieser Allgemeinheit von Endogamie, als einem Verbote sich ausserhalb des Stammes zu verheirathen, reden darf, dünkt mir zweifelhaft; die Begrenzung ist sicherlich nicht mehr als eine Gewohnheit, bestimmt sowol von der Leichtigkeit, mit welcher fremde Weiber in den Stamm adoptirt werden, als von der Ungeneigtheit, seine Weiber fremden Männern zu geben, wodurch sie dem Stamme verloren gehen. Wie die Familie den Freier nöthigt, in das Haus der Braut zu ziehen, so will auch der Stamm dem fremden Manne nur unter der Bedingung eins seiner Mädchen als Frau geben, dass er zu ihm übersiedele. Wir erfuhren schon oben von dieser Sitte bei den Columbiavölkern und auf Neuseeland; von den Arabern erzählte Strabo, dass sie sich auch mit den Müttern paarten, ein Ehebrecher aber werde mit dem Tode bestraft; und Ehebrecher sei einer aus einer andern Familie. Dies wird durch Burton's Bericht erläutert. „Der nationale Typus", erzählt er, „ist durch

[1] von Martius, I, 71.

systematisches Untereinanderheirathen bewahrt worden. Der wilde Mann enthält dem Fremden seine Töchter nicht vor, der Schwiegersohn aber muss unter ihnen seinen Wohnsitz nehmen.“ [1]

Die Araber sind regelmässig das Beispiel eines Stammes gewesen, der von einem ursprünglich exogamen Zustande sich der Endogamie zugewendet hat.[2] Wilken, dessen Bemühen das ehemalige Vorhandensein der Weiberlinie bei ihnen nachzuweisen wir oben erwähnten, sucht einen Beweis seiner Hypothese in der Sitte, dass der Mann das Vorrecht zu der Hand der Tochter seines Vaterbruders hat; er hat nicht die Verpflichtung, sie zu heirathen, aber sie darf keinen andern ohne seine Zustimmung heirathen.[3] Die Cousine wird daher in höflicher Anrede „bint Amm“, d. h. „Frau“, genannt.[4] Diese Sitte, schreibt Wilken, stehe in directem Gegensatze zu dem Widerwillen, mit dem sie sonst Ehen zwischen nahen Verwandten betrachten; und da dieser Widerwille deutlich von einer frühern Exogamie zeuge, und die Weiberlinie eine Ehe mit der Tochter des Vaterbruders von jedem Incest freispreche, so — meint er — seien wir berechtigt, die frühere Existenz der Weiberlinie anzunehmen.[5] Wir können ihm hier nicht beistimmen. Erstens deutet der Widerwille gegen Ehen zwischen nahen Verwandten nicht auf Clanexogamie, denn wir haben gesehen, dass diese jünger ist als jene; und zweitens wird es wol nach Strabo's Bericht wenigstens zweifelhaft, ob jener Widerwille vor Mohammed existirte. Dazu kommt, dass das Recht des Vetters aus demselben Gedankengange entspringt, der die Endogamie stiftet. Die Brüder bleiben wol nicht mehr in ungetrennten Familiengruppen, halten aber doch immer Fremden gegenüber eng zu-

[1] Burton, A Pilgrimage, III, 40.
[2] Z. B. MacLennan, Studies, S. 207.
[3] Burckhardt, I, 113, 272.
[4] Burton, A Pilgrimage, III, 41.
[5] Wilken, S. 57—59.

sammen. Wie der Bruder die Witwe des Bruders heirathet, um den Familienbesitz zu bewahren, so wird der Sohn des einen Bruders die Tochter des andern zu kaufen angehalten, damit der Brautschatz nicht einem Fremden zugute komme. Es ist somit vielmehr von einer Pflicht als von einem Rechte des Vetters die Rede; die Grenzlinie zwischen diesen Begriffen ist aber verschoben worden, weil die Verpflichtung nie eine unbedingte war, und dem Vater der Braut so viel daran gelegen war, dass er dem Brudersohn die Tochter wohlfeiler überliess, als dieser eine andere Frau haben konnte.

Wir behaupteten, die Stammendogamie besässe in der Regel keinen streng exclusiven Charakter, dass sie vielmehr eine Abgeneigtheit gegen Verbindungen mit Fremden zu nennen sei, als ein ausdrückliches Verbot sich auf solche Weise zu verheirathen. Erst wo die Stämme sich als Kasten gegenüberstehen, wie in Indien, tritt die Endogamie schärfer hervor, und alle Ehen zwischen verschiedenen Kasten werden streng verboten. Die Ursache dieser schroffern Stellung ist nicht schwer zu erkennen, wie ihr rechtlicher Charakter auch schon MacLennan einleuchtete.[1] Die höhere Kaste darf sich nicht entwürdigen und der niedrigern eine ebenbürtige Rechtsstellung gewähren; rechtskräftige Ehen sind aber der erste und kräftigste Ausdruck einer rechtlichen Ebenbürtigkeit, und wo diese aufgehoben werden soll, werden jene nachdrücklich verboten. Auf ganz dieselbe Weise sondern sich die Stände und Rangklassen voneinander ab; je grösser die Kluft zwischen ihnen wird, je weniger können sie untereinander heirathen und desto mehr sehen sie einem Clan ähnlich, nur dass der Clan die Exogamie als ihr Unterscheidungsmerkmal an der Stirn trägt. Die Verurtheilung trifft zuerst den Vornehmern, denn dieser und nicht der andere erniedrigt sich durch seine That; erst später wird auch der Nie-

[1] MacLennan, Studies, S. 202.

drigere geahndet, weil man durch dieses Mittel die Vorrechte der Höhern noch stärker beschirmen will.

Von den Karens erfahren wir, dass Geschwisterkinder untereinander heirathen, diese Verbindung aber als zu nahe betrachtet wird. Die Andergeschwisterkinder sind die für eine Eheschliessung am meisten passenden. Geschwisterkinder des dritten Grades dürfen noch heirathen, stehen aber schon einander ein wenig fern. Unbedingt verboten jedoch sind die Ehen über diesen Grad hinaus.[1] Wir wissen, dass die Karens ein unbändiges Volk sind; es gibt kein Dorf, das nicht einen ungeschlichteten Streit mit einem andern hätte. Kasten haben sie nicht und ihre vielen Stämme und Clane scheinen ursprünglich durch eine Zertrennung der Familien sowie der Dorfschaften gebildet worden zu sein.[2] Die Streitigkeiten, die unter ihnen vorkommen, sind gewöhnlich wegen des Eigenthums entstanden; solche Streitigkeiten fallen aber häufig vor, wenn gemeinschaftliches Gut unter mehrern Erben vertheilt werden soll. Die Karens geben dem Aeltesten das grösste Los, und bisweilen dem Jüngsten etwas mehr als den Mittlern.[3] Wer kann die Anlässe zum Streit überblicken, die, wenn die Familiengruppe sich nach einigen Generationen zu Dörfern trennt, vorhanden sind? Erwägen wir, bei wie vielen Völkern die ungetrennte Familiengruppe mit dem siebenten Grade zerfällt[4], so wird es uns auffallen, dass die Andergeschwisterkinder, die die Karens am liebsten heirathen, die letzten sind, die in der ungetrennten Familiengruppe noch verbleiben; ihre Kinder werden die Trennung anfangen. Wir irren nicht, wenn wir das Dorf der Karens als das Ebenbild der ungetrennten Familiengruppe auffassen, und ihre Endogamie stellt somit die rechtliche Abgeschlossen-

---

[1] Journal As. Soc. of Bengal, 1866, XXXV, 18.
[2] Journal As. Soc., 1868, XXXVII, 130 fg.
[3] Ebend., S. 142.
[4] Die Nachkommen des gemeinsamen Gross-Grossvaters. Hearn, S. 181.

heit des Dorfes dar. Im Dorfe hat jeder seinen Antheil des Bodens; bisweilen leben doch die nähern Verwandten zusammen[1]; es stimmt hiermit, dass sie den fernern Grad des Andergeschwisterkindes für Heirathen vorziehen, denn die rechtliche Selbständigkeit nimmt bis zu diesem Grade mit der schwindenden Verwandtschaft zu.

Bei den Kookies sind die Clane endogam. Zwischen Blutsverwandten bis zu Geschwisterkindern kann keine Ehe geschlossen werden; die Clane dürfen wol untereinander heirathen, thun es aber sehr selten und solche Verbindungen werden von der öffentlichen Meinung gerügt.[2] Sehr leicht verstehen wir diese Clanendogamie, wenn wir erfahren, dass die Clane der Kookies (North-Cachar) in Sitten und Interessen weit auseinander gehen, und früher sehr oft sich heftig bekriegten.[3] Diese Clanendogamie ist somit nur eine Form der gewöhnlichen Endogamie des Stammes.

In Zusammenhang mit den jetzt erörterten Verhältnissen steht eine kleine Gruppe von Thatsachen, die wir nicht unerwähnt übergehen können, obwol sie ziemlich belanglos sind. Es ist die nicht ungewöhnliche Sitte, dass Schwiegerältern und Schwiegerkinder miteinander nicht frei und ungezwungen verkehren dürfen. Tylor hat in seiner „Early History of mankind" schon diese Sitte besprochen und viele Beispiele derselben citirt, denen gar leicht noch andere beigefügt werden können. Tylor stellt die Sitte mit dem Tabu zusammen, eine sehr unbestimmte und schwebende Deutung, weil erst der Grund des Tabu anzugeben ist. Lubbock sucht in der Sitte eine Aeusserung des Grimmes von seiten der Aeltern der Braut, der, da noch die Ehe eine Raubehe war, sehr begreiflich sei. Die Sitte sei somit ein weiterer Beweis der Raubehe.[4] Wir glauben,

---

[1] Journal As. Soc., 1868, XXXVII, 126, 127.
[2] Journal As. Soc. of Bengal, 1855, XXIV, 640.
[3] Ebend., S. 617.
[4] Lubbock, S. 111. Beispiele der Sitte S. 11 fg.

eine einheitliche Deutung der gesammten Formen der hier zu besprechenden Sitte sei nicht möglich; sie entspringen gewiss aus verschiedenen Vorstellungen.

In einigen Fällen trifft das Verbot beide Schwiegerältern sowie den Schwiegersohn und die Schwiegertochter, in andern Fällen gilt es nur für einige von ihnen. Bald darf der Schwiegersohn nicht die Schwiegermutter anreden, bald die Schwiegertochter nicht dem Schwiegervater vor die Augen kommen. Es stellt sich bei dem ersten Anblick schon als zweifelhaft heraus, inwieweit die Raubehe solche Regulative erklären könne: und dieser Zweifel wird noch grösser, wenn man sich in die Phänomene vertieft. Selbstverständlich ist es sehr wohl möglich, dass eine Gewohnheit, unter gegebenen Verhältnissen entstanden, länger als diese Verhältnisse dauere; wie wir aber öfters gesagt haben, ist diese Erklärung nur dann zu genehmigen, wenn keine andere möglich und sie selbst wahrscheinlich ist. Dies ist aber keineswegs hier der Fall.

Alberti erzählt von den Bechuanen, dass der Schwiegervater nur in der Gegenwart anderer mit seiner Schwiegertochter zusammentreffen dürfe; ebenso verhalte es sich mit dem Schwiegersohne der Schwiegermutter gegenüber; wenn sie zufällig einander auf ihrem Wege träfen, suche das Schwiegerkind zu entfliehen oder sich zu verbergen.[1] Alberti deutet dies als einen Ausdruck ihres Abscheues vor Blutschande, und ich weiss nichts, was gegen diese Auffassung spräche, wenn nicht der Umstand, dass sie sich nicht auch vor ihren Kindern und ihren Aeltern verbergen, so wie der Nair mit seiner jüngern Schwester allein zu sein zu vermeiden sucht. Diese Einwendung ist jedoch von keinem Gewicht, denn die Schwiegerältern und Schwiegerkinder haben ja früher die Möglichkeit gehabt, sich miteinander geschlechtlich zu verbinden, was nicht von den Verwandten durch Geburt gilt; es kann uns daher nicht auffallen, dass man die

[1] Alberti, S. 105.

für jene erst im erwachsenen Alter zu Stande gekommene Begrenzung gleichsam durch ein besonderes Zeichen deutlich macht. Von den Beni-Amer erzählt Munzinger: „Es existirt zwischen der Braut und den Genossen des Bräutigams eine feste ewige Freundschaft, die nie trügt; sie dürfen sich nie mehr sehen, aber thun einander alles zu Liebe. . . . Die Frau verbirgt sich, wie auch der Mann vor der Schwiegermutter.“ [1] Wie könnte Feindschaft wol dies erklären? Aber auch Eifersucht und der Gedanke an Blutschande können uns hier nicht helfen; denn sie können unmöglich das Verhältniss zwischen Schwiegermutter und Schwiegertochter beeinflussen, wozu noch kommt, dass die Weiber der Beni-Amer nach ihrer Heirath sehr unkeusch leben.[2] Wenn wir aber nachher erfahren, dass unter den Bechuanen erst bei der Geburt des Kindes die Ehe vollgültig werde[3], und dass bei den Basutos (einem bechuanischen Stamme) das Verbot nur bis zu der Geburt des ersten Kindes gelte, dann wird es auf der Hand liegen, das Verbot sei ein Ausdruck der Vorstellungen, die den Zwischenzustand charakterisiren, bis die neuen Verwandten sich in die Verhältnisse eingelebt haben. Einmal sind es die Vorstellungen des zu vermeidenden geschlechtlichen Verkehrs, dann ist es die Ehrfurcht, welche den Schwiegerältern von den Schwiegerkindern schuldigerweise gebührt.

Die letztere Rücksicht ist unzweifelhaft in einigen Fällen der alleinige Grund. Bei den Karaiben, ersahen wir oben, verlässt der Bräutigam das Haus der Seinigen, um bei seinem Schwiegervater zu wohnen; seine Frauen, welche Schwestern und Töchter des Hauses sind, dürfen mit allen frei und ungebunden verkehren; er aber, der Gatte, wage es nicht ohne ausdrückliche Erlaubniss, ausser wenn die Verwandten seiner Frau noch Kinder

[1] Munzinger, S. 325. Vgl. Ostjaken und Samojeden. Pallas, IV, 71, 99, 577. — Californien: Baegert, Smithsonian Report, 1863, S. 368. — China: Astley-Collection, IV, 91.
[2] Munzinger, S. 326.
[3] Alberti, S. 104.

oder wenn sie betrunken sind.[1] Aehnliche Beispiele finden wir bei den nordamerikanischen Stämmen; ebenso dass der Dyak den Namen seines Schwiegervaters nicht nennen dürfe; dass das junge Weib der Mongolen und der Kalmücken weder sprechen noch sitzen dürfe in der Gegenwart ihres Schwiegervaters; dass die Jakutenfrau vor ihrem Schwiegervater und ihrem ältern Schwager (älter als der Gatte) nicht in ihrem häuslichen Gewand („stripped to the waist") erscheinen darf[2]; dass es dem Banyai verboten ist in der Gegenwart seiner Schwiegermutter nachlässig zu sitzen[3]; dass der Mishme niemals im schwiegerväterlichen Hause isst[4]; dass der Fidschianer niemals mit seinem Weibe, seiner Schwester, seinem Geschwisterkinde, seinem Schwiegervater und seiner Schwiegermutter isst, und dass der Sohn nach dem funfzehnten Jahre mit dem Vater nicht sprechen darf[5] u. dgl. m.

Ein Beispiel der Art, dem die Lubbock'sche Erklärung genügt, finden wir bei Caillié. Am Senegal darf der Bräutigam niemals die Schwiegerältern sehen; er weicht ihnen sorgfältig aus, und wenn sie ihn erblicken, verhüllen sie sich das Gesicht. Und wenn der Freier aus einem fremden Lager kommt, verbirgt er sich vor allen Lagergenossen seiner Braut, einige Freunde ausgenommen, bei denen er sich aufhalten darf. Bisweilen siedelt er in das Lager der Braut über; dann nimmt er seine Rinder mit sich, wird Mitglied des Lagers und hört auf, sich zu verbergen.[6] Dagegen kann man darüber streiten, wie das australische Verbot, die Namen sowol der Schwiegerältern als der Schwiegerkinder zu nennen[7],

---

[1] Du Tertre, II, 378.
[2] Bei Tylor, Early History.
[3] Livingstone, Miss. Trav., S. 622.
[4] Cooper, S. 236.
[5] Williams and Calvert, S. 117. Vgl.: Bei den Veddahs spricht der Vater nicht zu seinem erwachsenen Sohne, die Mutter nicht zu ihrer erwachsenen Tochter.
[6] Caillié, I, 139.
[7] Eyre, II, 339.

zu deuten sei, sowie dass der Australier verdriesslich werde, wenn nur der Schatten seiner Schwiegermutter seine Beine treffe.[1] Aehnlich das Verbot bei den Araucanern. Entschliesst man sich aber auch, diese Phänomene mit dem Weiberraub zu verbinden, so wird doch die weitere Auffassung derselben nicht die des Raubsymbols selbständig beeinflussen, sondern muss von der letztern durchaus abhängig sein.[2]

SIEBENTES KAPITEL.

Die Ehe und ihre Entwickelung.

Wir haben nunmehr ersehen, dass es rechtliche Rücksichten sind, die am meisten sowol die Auffassung des Verhältnisses zwischen Aeltern uud Kindern als auch den Kreis von Personen bestimmen, die untereinander heirathen dürfen. Die Exogamie stempelt einen bestimmten Kreis als zu eng, um die rechtliche Ordnung, welche Ehe genannt wird, innerhalb desselben zu stiften; die Endogamie dagegen gibt die Grenze an, ausserhalb welcher eine Ehe nicht mehr möglich ist. Die Ehe müssen wir somit als eine rechtliche Institution auffassen, und der geschlechtliche Verkehr zwischen den Gatten wird nichts als eins von den Dingen, mit denen die Eheordnung zu schaffen hat; keineswegs ist es der Mittelpunkt der Ehe, die ratio existendi derselben. Den grossen Einfluss, den das Geschlechtliche auf alle Seiten des gesellschaftlichen Lebens ausübt, ist man in einigen Hinsichten zu unterschätzen geneigt gewesen, wie etwa wenn versucht wurde, es von dem eigentlich

[1] Fison and Howitt, S. 103. Vgl. S. 203.
[2] Smith, S. 217.

sittlichen Leben zu trennen, als etwas, das man praktisch sich gezwungen sah bestehen zu lassen, das aber doch, an dem Ideal gemessen, nicht da sein durfte. Auf der andern Seite aber hat man auch seinen Einfluss in den primitiven Gemeinschaften weit überschätzt. Der Geschlechtstrieb zählt zu den mächtigsten Trieben der Menschen; oft ist er ein in seinen Aeusserungen unbändiger Trieb; aber die Bedingungen, das Fundamentale irgendeiner der grossen Hauptrichtungen, in denen der menschliche Kampf ums Dasein gekämpft wird, zu bilden, sind ihm nicht gegeben. Gar zu leicht und gar zu schnell wird er befriedigt; gar zu wenig dauerhaft, ist er nicht im Stande, die schwere Last der gesellschaftlichen Ordnung zu tragen. In Gemeinschaften, wo die Möglichkeit, den Geschlechtstrieb zu befriedigen, geringer wird, kann es geschehen, dass er die alles überwältigende Leidenschaft des Einzelnen wird und ihm die Zwecke vorschreibt, die die Richtung und den Inhalt seines Lebens bestimmen; aber ein solches Dasein wird sich immer im Gegensatz zu den tiefsten und dauerndsten Strömungen befinden, die den Lebensprocess der Gemeinschaft gesund und kräftig zu immer neuen und höhern Bildungen führen.

Aus der Ueberschätzung des Geschlechtstriebes entspringen die falschen Behauptungen, die wir oben bekämpft haben, dass das menschliche Gemeinschaftsleben von der Promiscuität anfange; und dass die monogame Ehe sich durch Reflexionen über das geschlechtliche Verhältniss nach und nach aus jenem Zustand entwickelt habe. Wir werden jetzt die genauere Kenntniss des Entwickelungsgangs der Ehe zu erwerben versuchen.

Bachofen traut sich zu, den entscheidenden Beweis zu führen, dass das geistige Leben der primitiven Menschen sich um das geschlechtliche Verhältniss und die Zeugung gesammelt habe. Er behauptet, die Menschen seien von einem hetärischen Zustande zu einem auf der Uebermacht der Weiber fussenden ehelichen Zustande durchgedrungen; später habe sich dieser, die Gynäko-

kratie, in der Amazonenzeit verwildert, und sei dann der auf der Uebermacht des Mannes fussenden Ordnung gewichen. Das Material, das Bachofen benutzt, sucht er in der Weiberlinie, in allerlei unzüchtigen Gewohnheiten und in der Polyandrie; aber auch, und ganz besonders, sucht er die religiösen Mythen zu verwerthen. Auf eine so unzusammenhängende Art verfährt er in seiner Benutzung dieses Materials, dass kaum schwierigere Aufgaben dem Kritiker gestellt werden können, als sich das umfangreiche Werk Bachofen's übersichtlich zu machen. Ich glaube sagen zu dürfen, dass sein Gedankengang nur nach seinen grossen Zügen genügend wiederzugeben sei; die meisten Einzelheiten desselben aber zerfliessen hoffnungslos in Unklarheit und Verwirrung. Lieber nennen wir „Das Mutterrecht" die Rhapsodie eines kenntnissreichen Dichters als die Schöpfung eines klaren und ruhigen wissenschaftlichen Geistes.

„Die mythische Ueberlieferung erscheint als der getreue Ausdruck des Lebensgesetzes jener Zeiten, in welchen die geschichtliche Entwickelung der Alten Welt ihre Grundlagen hat, als die Manifestation der ursprünglichen Denkweise, als unmittelbare historische Offenbarung, folglich als wahre, durch hohe Zuverlässigkeit ausgezeichnete Geschichtsquelle." „Jede Zeit folgt unbewusst, selbst in ihren Dichtungen, den Gesetzen des eigenen Lebens."[1] So könnte ein patriarchalisches Zeitalter nicht das Matriarchat dichten, und Mythen, die dasselbe schildern, können daher als zuverlässige Zeugnisse seines geschichtlichen Daseins gedeutet werden. Selbstverständlich gäbe die Mythe keine Aufschlüsse über bestimmte Personen und Begebenheiten, sondern erzähle nur von den in den verschiedenen Gemeinschaften herrschenden oder ringenden socialen Ideen.[2] Mit einem einigermassen ostentativen Selbstgefühl behauptet

[1] Bachofen, Mutterrecht, S. VII.
[2] Ebend., S. VIII.

Bachofen weiter, die Entwickelung der Gemeinschaften schreite nur durch solche religiös ergreifende Ideen vorwärts: „Es gibt nur einen einzigen mächtigen Hebel aller Civilisation, die Religion. Jede Hebung, jede Senkung des menschlichen Daseins entspringt aus einer Bewegung, die auf diesem höchsten Gebiete ihren Ursprung nimmt.“ [1] „Es kann nicht verkannt werden, dass von den beiden genannten Aeusserungen der Gynäkokratie, der civilen und der religiösen, die letztere der erstern zur Grundlage dient. Die cultlichen Vorstellungen sind das Ursprünglichere, die bürgerlichen Lebensformen Folge und Ausdruck.“ [2] Besonders sei es die religiöse Stellung des Weibes, die Richtung ihres Geistes auf das Uebernatürliche und Göttliche, die den Mann beeinflusst und ihn der Stellung beraubt habe, die er seiner physischen Uebermacht zufolge von der Natur aus einnehme.[3] So habe die religiöse Anschauung die Stellung des Weibes umgebildet, bis sie im bürgerlichen Leben dasselbe geworden sei, was die Religion aus ihr gemacht hätte. Durch eine solche Untersuchung der Mythen und der vereinzelten Berichte, die uns aus dem Alterthum von barbarischen Völkerschaften überliefert worden sind, getraut sich, wie gesagt, Bachofen darthun zu können, der Mensch habe sich von dem Hetärismus aus durch das Matriarchat und Amazonenthum zum Patriarchat entwickelt; jede Stufe sei von ihrer besondern religiösen Idee gekennzeichnet, die von dem Misvergnügen hervorgerufen sei, das die auf der frühern Stufe waltende Idee durch ihre Verwilderung hervorbrächte, und wodurch der frühere Zustand zum Schwinden gebracht würde.

„In der Hervorhebung der Paternität liegt die Losmachung des Geistes von den Erscheinungen der Natur, in ihrer siegreichen Durchführung eine Erhebung des

[1] Bachofen, Mutterrecht, S. XIII.
[2] Ebend., S. XV.
[3] Ebend., S. XIV.

menschlichen Daseins über die Gesetze des stofflichen Lebens. Ist das Princip des Mutterthums für alle Sphären der tellurischen Schöpfung gemeinsam, so tritt der Mensch durch das Uebergewicht, das er der zeugenden Potenz einräumt, aus jener Verbindung heraus und wird sich eines höhern Berufs bewusst.... In dem väterlich-geistigen Princip durchbricht er die Bande des Tellurismus, und erhebt seinen Blick zu den höhern Regionen des Kosmos. Das siegreiche Vaterthum wird ebenso entschieden an das himmlische Licht angeknüpft, wie das gebärende Mutterthum an die allgebärende Erde."[1] „Alle Stufen des geschlechtlichen Lebens von dem aphrodistischen Hetärismus bis zu der apollinischen Reinheit der Paternität haben ihr entsprechendes Vorbild in den Stufen des Naturlebens, von der wilden Sumpfvegetation, dem Prototyp des ehelichen Mutterthums, bis zu dem harmonischen Gesetz der uranischen Welt, und dem himmlischen Lichte, das als flamma non urens der Geistigkeit des sich ewig verjüngenden Vaterthums entspricht. So durchaus gesetzmässig ist der Zusammenhang, dass aus dem Vorherrschen des einen oder des andern der grossen Weltkörper in dem Culte auf die Gestaltung des Geschlechtsverhältnisses im Leben geschlossen — — werden konnte."[2]

Das hetärische Leben bilde überall den Anfang. Wie im Sumpf ohne alle Ordnung und Anbauung Rohr auf Rohr schiesst, so sei das geschlechtliche Leben anfänglich ungeordnet gewesen. Bachofen schiebt hier eine ganz unbeweisbare Bemerkung mit ein: Mit der Gemeinsamkeit der Weiber hänge die Tyrannis eines Einzelnen nothwendig zusammen. Auf dem Recht der Zeugung beruhe diese Herrschaft; sowie das individuelle Vaterthum wegfalle, haben alle nur Einen Vater, den Tyrannos, dessen Söhne und Töchter sie alle seien und

---

[1] Bachofen, Mutterrecht, S. xxvii.
[2] Ebend., S. xxix.

welchem alles Gut gehöre.[1] Von diesem Zustande, wo der Mann durch seine rohe sinnliche Kraft herrsche, steige man zu der Gynäkokratie hinauf, wo sich die Ehe zu bilden anfange, deren strenges Gesetz ursprünglich nicht vom Manne beobachtet werde, sondern vom Weibe. Den Gelüsten des Mannes immer zu dienen müde, erhebe sich das Weib durch die anerkannte Mutterschaft. „Wie das Kind seine erste Zucht von der Mutter erhält, ebenso die Völker von dem Weibe. Dienen muss der Mann, bevor er zur Herrschaft gelangt. Der Frau allein ist es gegeben, des Mannes innerste ungezügelte Kraft zu bändigen und in wohlthätige Bahnen zu lenken.“[2] Als Zwischenstufe stehe eine Mischung von Ehe und Hetärismus, wie bei den Massageten und Troglodyten. „Jeder hat eine Gemahlin, aber allen ist erlaubt, auch der des andern beizuwohnen.“[3] Mit dem Feldbau sei die Gynäkokratie zu vergleichen: „So haben wir die Verbindung des Rechts mit dem stofflichen Mutterthum für zwei Stufen des Lebens, die tiefere aphroditisch-hetärische und die höhere cerealisch-eheliche, nachgewiesen. Jene entspricht der regellosen Sumpfzeugung, diese dem geordneten Ackerbau. Auf beiden Culturstufen ist das Naturleben Vorbild und Maass der menschlichen Zustände. Die Natur hat das Recht auf ihren Schos genommen. Der Ackerbau ist das Prototyp der ehelichen Vereinigung von Mann und Frau. Nicht die Erde ahmt dem Weibe, sondern das Weib der Erde nach. Die Ehe wird von den Alten als ein agrarisches Verhältniss aufgefasst, die ganze eherechtliche Terminologie von den Ackerbauverhältnissen entlehnt.“[4] Während der Mann auf ferne Züge gehe, lebe das Weib zu Hause, baue das Feld und wirthschafte als unumschränkte Herrin. Bewaffnet trete sie den Feinden entgegen, und

[1] Bachofen, Mutterrecht, S. 17.
[2] Ebend., S. 19.
[3] Ebend., S. 18.
[4] Ebend., S. 142, 73, 9, passim.

nach und nach werde sie in eine Amazone umgeschaffen. Als Nebenbuhlerin des Mannes werde die Amazone ihm feindlich gesinnt und fange an, sich der Ehe und der Mutterschaft zu entziehen. Dann stehe die Weiberherrschaft an ihrer Grenze und rufe die Strafe des Himmels und der Männer hervor.[1] So mache Jason dem Amazonenthum auf Lemnos ein Ende; so streiten Dionysos und Bellerophon zerstreut, leidenschaftlich, aber ohne einen entscheidenden Sieg zu erfechten, bis Apollo ruhig und überlegen schliesslich den Sieg davontrage.[2]

Die Art, in der Bachofen die mythischen Erzählungen verwendet, ist ohne alle wissenschaftliche Methode und verfährt mit der grössten Willkür, von nichts gelenkt als von einer dichterischen Inspiration, die nach allerhand Allegorien greift. Diese Methode erinnert an die von Schilling in den Gottheiten von Samothrake und in der Philosophie der Mythologie befolgte; sie sucht in den Mythen die abstracten Vorstellungen, welche die religiösen Stimmungen des Culturmenschen tragen; und sie sucht selten vergebens, weil die Stimmungen, die nach und nach die Mythen geformt haben, dieselben sind, die als Gegenstand eines reflectirenden Bewusstseinlebens auf jene Vorstellungen gestützt wurden. Wir werden einige Beispiele dieser Mythendeutung näher besprechen.

Bellerophon, so erzählt die Mythe, wurde, während er sich bei dem Könige Prötus aufhielt, von der Gemahlin desselben, Sthenoböa, mit unkeuschen Anträgen angegangen. Als er sie ausschlug, verklagte ihn dieselbe bei ihrem Gemahl, er habe ihr nachgestellt; und dieser sandte ihn daher zu seinem Schwiegervater Jobates in Lycien, damit er da getödtet werde. Jobates beauftragte den Bellerophon, das Ungeheuer Chimära zu tödten, was ihm auch durch den Beistand des Pegasus gelang. Ebenso besiegte er die Amazonen; als er aber

[1] Bachofen, Mutterrecht, S. 85.
[2] Ebend., S. 85, 1—8, XXII fg., XXX—XXXV.

für seine Dienste unbelohnt blieb, ersuchte er Poseidon, das Land zu verwüsten. Das Meer überschwemmte alles, bis die Frauen flehend den Bellerophon angingen; dann wich er aus Schamhaftigkeit zurück, und Poseidon erhörte seine Bitte, mit den Verwüstungen aufzuhören. Bellerophon aber heirathete Philomoë, die Tochter des Jobates, und wurde reichlich mit Feldern beschenkt. Nach seinem Tode fiel seine Herrschaft seinem Tochtersohn, Sarpedon, und nicht seinem Sohnessohn, Glaukos, zu.

Den Sinn dieser Mythe deutet Bachofen so, dass Bellerophon als Ausdruck der anfangenden Verehrung des Vaterthums stehe; sein Ringen mit dem verfallenden Weiberthum werde durch sein Verwerfen des Ehebruchs (Sthenoböa) und seinen Sieg über die Amazonen betont. Die zu unbändige Gewaltsamkeit dieses anfangenden Vaterthums trete hervor in der Verbindung Bellerophon's mit Poseidon, dem rohesten Ausdruck des Vaterthums im Gegensatze zu Apollo, dem höchsten Ausdruck desselben; daher könne Bellerophon den erhabenen Gedanken der Gynäkokratie nicht überwinden, sondern weiche vor dem Flehen der Matronen. Der Vortritt Sarpedon's vor dem Glaukos zeige uns die in Lycien sich lange erhaltende Weiberlinie, und die religiöse Bedeutung derselben könne man daraus errathen, dass die Männer sich vor dem Sarpedon beugen, indem sie ihre Pfeile in einen an die Brust des Kindes befestigten Ring stecken, wodurch er als „Muttersohn" bezeichnet werde; denn der Ring sei das Symbol des weiblichen „κτείς".

Eine solche Deutung verbindet Züge, die keineswegs nothwendig aus einem einheitlichen Gedankengange entsprungen sind. Nichts weist darauf hin, dass die Keuschheit Bellerophon's, sein Sieg über die Amazonen, seine Verbindung mit Poseidon, und seine Nachgiebigkeit den Matronen gegenüber in philosophischem Zusammenhange zu deuten sind. Wir werden die Mythe leichter verstehen, wenn wir sie mit andern, deren Ursprung auf der Hand liegt, vergleichen.

Newbold erzählt von Menangkabow, dass dort die Weiberlinie durch folgende Mythe erklärt wurde. „Perpati hatte ein grosses Schiff gebaut und es mit Gold und Silber beladen; das Schiff stiess auf eine Sandbank und spottete aller Mühe es wieder flott zu machen. Es wurde dem Könige gewahrsagt, das Schiff werde wieder loskommen, wenn es über den Leib einer schwangern Prinzessin dahinsegle. Die Tochter des Königs war eben schwanger, schlug es aber rundweg ab sich zu opfern; dann trat die Schwester des Königs, die auch in gesegneten Umständen war, vor und warf sich in den Abgrund, und augenblicklich wurde das Schiff von selbst flott. Der Prinzessin widerfuhr nichts Uebles, und als Belohnung ihrer Opferwilligkeit und als Strafe der Weigerung der Tochter ward es bestimmt, dass in Zukunft die Schwesterkinder als Erben den Vortritt haben sollten.“ [1] Bachofen spricht sich über diese Mythe folgendermassen aus: „Die Sage ist das Product einer Zeit, welche das hergebrachte Gewohnheitsrecht bedroht, durch den Contact mit Völkern anderer Sitten untergraben und durch Zustände und Anschauungen fortgeschrittener Art ins Schwanken gebracht sah, die daher zu legendarischen Motiven ihre Zuflucht nahm und in dem Zurückgreifen auf die Autorität eines Gesetzgebers Hülfe suchte. Ihre geschichtliche Werthlosigkeit steht also ausser Zweifel.... Aber die Sache hat noch eine andere Seite ... es ist die Geschwisterliebe, welche in dem Successionsverhältniss von Neffe und Mutterbruder sich ausspricht. Verworfen wird die directe Erbfolge, weil die auf den ehelichen Verband gegründete Zuneigung von Mann und Frau der Innigkeit des Bruder- und Schwesterverhältnisses sich nicht vergleichen lasse, verworfen, weil nicht die Frau, sondern nur die Schwester der höchsten Aufopferung für den Mann fähig sei. Dieser Volksgedanke ist Volkszustand.“ [2]

---

[1] Newbold, S. 51.
[2] Bachofen, Antiq. Br., I, 140.

Ohne Zweifel ist diese Sage eine Dichtung, um die Weiberlinie zu erklären. Aber Bachofen irrt sich, wenn er behauptet, die Anschauungen, die in einer spätern Zeit dem Volksbewusstsein die Weiberlinie erklärten, seien dieselben, aus denen sie ursprünglich hervorgegangen. Die Mythe bezeugt, dass die Weiberlinie dem Volksbewusstsein als etwas Abnormes und Bizarres erschien; von dem Ursprunge derselben aber erzählt sie soviel wie nichts; und die aufopfernde That der königlichen Schwester erweist sich nur als der hinzugedachte Grund des immerwährenden Festhaltens an dem Gewohnheitsmässigen, nicht als Symbol einer allgemein sich bethätigenden Schwesterliebe. Die That steht als ein concretes einzelnes Geschehniss, und wir sind vollkommen unbefugt, statt dessen den abstracten Begriff zu setzen.

So wird es sich auch mit der Bellerophon-Mythe verhalten. Die Weiberlinie der Lycier sollte erklärt werden; es war daher eine That der Weiber zu erdichten, die ihre Bevorzugung erklären könnte. Ihnen verdankt das Land seine Rettung, daher haben sie auch besondere Ansprüche zu erheben.

Das Uebrige der genannten Mythe ist nichts als eine gewöhnliche personificirende Vergötterung der Naturereignisse. Der Mensch dichtet eine Leidenschaft, eine wollende Kraft wie seine eigene hinter das Naturphänomen hin, und sucht daher den Ausdruck dieser Leidenschaft zu erklären, wie er seine eigene Leidenschaft aufwallen sieht. Auf Hawaii verehrt man die Göttin Pele, die Personification des Vulkans Kilauea, und den Gott Tamapuaa, die Personification des Meeres, oder richtiger des Sturmes, der das Meer peitscht und Welle auf Welle über das feste Land hineinjagt. Tamapuaa, erzählt die Mythe, warb um die Pele, die ihn abwies; dann überschwemmt er den Krater mit Wasser; Pele aber trinkt das Wasser und treibt ihn in das Meer zurück. Ein andermal kämpfte der Tamapuaa mit einem Könige auf Oahu, welcher ihn und seine Männer in ein enges Bergthal einschloss; die Männer

aber kletterten auf seinen Rücken und kamen so über die Felsen, und er selbst entwich ohne Mühe; noch werden seine Fussstapfen gesehen, sie sind die tiefen Risse, die der Wildbach in den Stein gräbt. Keiner wird über den Ursprung solcher Mythen im Zweifel sein; und warum sollen wir uns anders zu der Bellerophon-Mythe verhalten? Wie die Weiber sich durch irgendeine That hervorgethan haben mögen, weil sie die Abstammung des Kindes bestimmen, so muss Poseidon irgendeine Ursache haben, die Gestade zu verheeren. Bellerophon hetzt den Poseidon; selbst wird er von Jobates gekränkt, dieser handelt nach der Aufforderung des Prötus u. s. w. Dass die That der Weiber eben den Ueberschwemmungen des Meeres, dem Zorn Poseidon's, entgegentritt; dass eben das Verhältniss Bellerophon's zur Tochter des Jobates den Ausgangspunkt bildet, das sind die zufällig gewählten, erdichteten Begebenheiten, wodurch die Mythe sich allmählich abrundete. Diese Einzelheiten durch ein innerlicheres Band zu verbinden haben wir keinen Grund. Was den Kampf mit den Amazonen betrifft, so bemerken wir nur, dass die Amazonensagen sich bei einer grossen Menge barbarischer Völker finden, ohne dass es jemals gelungen wäre einen wirklichen Amazonenstaat nachzuweisen. Die Phantasie liebt Zustände zu erdichten, die das gerade Widerspiel zu den thatsächlich gekannten bilden; so wird von Menschen erzählt, die den Kopf abnehmen können und ihn unter dem Arme tragen u. dgl. m. Die Amazonen sind ohne Zweifel Schöpfungen einer ebensolchen Phantasie.

Wol haben wir nur im Vorübergehen diese Fragen der Mythendeutung berührt und müssen daher alle Weitläufigkeit zu vermeiden suchen. Bevor wir aber absolut die Bachofen'schen Versuche zurückweisen, müssen wir einen ganz klaren und sichern Begriff der Mythendeutung haben, und glauben daher noch einige Worte auf diese Sache spenden zu dürfen.

Das Princip, dem wir im Obigen gefolgt, ist fast

dasselbe, welches Max Müller einhält. Der Mensch, sagt er nämlich, habe eine personificirende Tendenz und nenne den Mond einen Zimmermann u. dgl. Daraus folge nicht, dass er den Unterschied zwischen dem menschlichen Zimmermann und dem Monde vergesse; aber der Name, die Personification übe einen grossen Einfluss auf den Gedanken aus, und das schwierigste Problem werde nicht, wie der Mensch zum Personificiren komme, sondern wie er sich wieder von der Macht seiner Dichtungen befreie. Aus dieser den Personificationen zukömmlichen Macht seien die Mythen zu erklären; der erste Schritt werde kraft einer Allegorie gethan, von da aus folge aber die Dichtung in ganz formeller Weise.[1]

Ein Beispiel statt vieler. Die Hottentotten erzählen von ihrem Gotte Tsui-goab, dem Gott des Himmels, der Sonne, des Regens, des Gewitters, dass er vor einigen wenigen Generationen ein Quacksalber (quack-doctor) mit einem zerbrochenen Beine gewesen sei.[2] Max Müller weist die Erklärung zurück, dass einst ein wirklicher Zauberer mit einem schadhaften Beine existirt habe, der nach seinem Tode vergöttert worden sei. Eine solche Deutung würde aus dem Erklärungsprincip Spencer's und Lubbock's folgen, welches wir oben Tylor kritisiren hörten. Dieses Princip fusst auf der menschlichen Persönlichkeit als dem ersten Element. Von irgendeiner bestimmten Person fängt die menschliche Phantasie zu dichten an; hat diese Person einen Namen, der von einem Gegenstande der Natur entlehnt ist, dann wird sie mit diesem Gegenstande identificirt, und sodann fängt die Verehrung desselben an; die Mythen bilden sich als Erzählungen von den Handlungen der Menschen, die durch jene Namengleichheit auf die Gegenstände und Kräfte der Natur übertragen werden.[3] Weit ein-

[1] Max Müller, Orig. of rel., S. 193 fg.; Introd., S. 280; s. u. Anm. 37.
[2] Ders., Introd., S. 285.
[3] Spencer, Princ. of Soc., S. 390.

facher ist das Deutungsprincip Max Müller's, und besonders seine Deutung der genannten Hottentotten-Mythe steht als eins der schönsten Beispiele einer einfachen und natürlichen Reconstruction des vom schaffenden Bewusstsein zurückgelegten Weges, und alle andern Deutungen treten ihr gegenüber als ungereimt und gekünstelt zurück.[1] Spencer hat wol gefürchtet, auf die Bachofen'schen Irrwege zu gerathen, und sich gehütet, die Mythen als mit einem „tiefern" Sinne gedichtet aufzufassen, nämlich sie als das concrete Bild eines abstracten Gedankens zu deuten. Aber obwol diese letztere Allegoriendichtung unbedingt verwerflich ist, folgt daraus noch keineswegs, dass auch jene Allegorien, auf denen die Personificirung ruht, zu verwerfen wären. Wir sagen alle „das Meer brüllt" (wodurch uns das Bild eines reissenden Thieres in den Sinn kommt), „der Sturm peitscht" (d. h. wir denken an einen Rosselenker) u. s. w. ins Endlose. Solche Allegorien sind Allegorien der An-

---

[1] Max Müller, Introd., S. 295: „Goa-b is derived from a root goa, to walk, to approach. From it is formed goa-b meaning, as a verb, coming he, i. e. he comes, and as a substantive, the comer, the approaching one. This goab, meaning originally the goer, was used for knee. But the same goab has a second meaning, viz. the day, and more particularly, the approaching day. Thus goara means, the day downs.... The general meaning of Tsu is sore; but it can also mean bloody, red-coloured.... But if there were any doubt as to tsu, having had the meaning of red, how could we account for tsu-xu-b, a name for night? The verb xu means to go away, tsu-xu-b therefore means «tsu-gone-away-he». Here the translation «the Sore one is gone away», would have n meaning at all, while «the Red one is gone away», is a perfectly intelligible name of the night." — Max Müller hätte gern die Uebersetzung „Sore-one" stehen lassen, weil eben die Bedeutung blutig-roth der Mythe zu Grunde liegt. Tsui-goab = das verwundete Bein, wurde von der rothen Morgendämmerung gebraucht. Der erstere Sinn gibt wiederum „der mit einem verwundeten Beine" = „der hinkende Wanderer", und damit ist die Mythe von der zu verehrenden Morgendämmerung gegeben.

schauung und nichts weniger als Allegorien des Begriffes; jene sind den primitiven Menschen ebenso sehr geläufig, wie die letztern ihnen fern liegen.

Vor den Göttern existirte Chaos, erst die Götter ordneten es. So erzählt Hesiod. Wir haben hier nicht die Betrachtungen des Mythendichters, sondern den ersten Versuch einer Mythendeutung, den Versuch, die einzelnen zerstreuten Mythen zu einem zusammenhängenden Bilde zu sammeln. Der steigende Tag wird verehrt, weil er die Nacht und ihre Schrecken verjagt; der Gott des Donners wird verehrt, weil er die drohenden schwarzen Wolken zerschlägt u. s. w., d. h. abstract gefasst, der ordnende Gott wird verehrt, weil er der Unordnung ein Ende macht. Liebten die Menschen das Wilde und unbändige Gesetzlose mehr als das ruhige Gesetzmässige, würden wir Zeus an der Stelle des Chaos finden. Der Mensch sucht aber jetzt den Weg von dem Schrecken zur Glückseligkeit zu wandern; und in seiner Dichtung stellt er daher, wo nur möglich, die Schrecken der Natur zuerst, um die Seligkeit der Ruhe, siegreich über sie sich erhebend, als das endgültige Resultat der Geschehnisse erfassen zu können. Die Reflexion über die Mythen bezeichnet einen Fortschritt der Cultur, und finden wir uns veranlasst, die Sage, dass Zeus, der Himmelsgott, das Chaos besiegte, als die Frucht einer solchen Reflexion zu erkennen, so wird sie auch eine vorgeschrittene Cultur andeuten. Sinnlos wäre es aber zu sagen, sie lehre uns, dass einst Chaos das Ideal existirender Menschen gewesen sei, das bei steigender Cultur durch andere Ideale verdrängt worden. Der Culturfortschritt ist einfach das sich immer mehr Geltendmachen geregelter Zustände; die grössere Bildung verlieh den Menschen die höhere Geisteskraft, die Individualität der Götter schärfer auszuprägen, und durch Verschmelzung der Sagenkreise der einzelnen Ortschaften würde eine Theogonie geschaffen. Wenn in den Mythen die Aphrodite der Demeter weicht, und Poseidon von Dionysos und Apollo besiegt wird, so können wir diese Dichtungen nicht

mit Bachofen dahin deuten, die Menschen seien von aphroditisch-hetärischen Zuständen durch demetrische zu apollinischen vorgedrungen. Sie erklären sich einfach durch das gegenseitige Verhältniss der Naturthatsachen, die in den Gottheiten personificirt sind. Demeter verdrängt Aphrodite, weil erst der Fleiss der Menschen den geilen, aber doch wüsten Sumpf in einen fruchtreichen Acker verwandelt. Die Werthschätzung dieses Verhältnisses lässt sich abstract formuliren, weil der Mensch nicht nur in diesem einzelnen Fall, sondern überall und immer das Geregelte höher schätzt als das Ungeregelte. Es kann daher nicht anders sein, als dass, wo die Phantasie die auf der Hand liegende Analogie zwischen der Sumpfvegetation und der regellosen thierischen Paarung und zwischen dem Ackerbau und der Ehe gefunden hat, die sittliche Werthschätzung des geschlechtlichen Lebens der Menschen in der ursprünglichen Dichtung eine geeignete Form finden muss.

Die cultlichen Anordnungen, verstehen wir leicht, werden sich nach der Natur der zu verehrenden Gottheit richten. Dagegen wird es immer gekünstelt erscheinen, aus denselben auf einen frühern Zustand des Gemeinlebens zu schliessen. Die Prostitution beim Aphroditencultus ist nur gezwungen als ein Ueberrest einer Zeit der Ungeregeltheit zu erklären; vollkommen unmöglich aber ist der Versuch, sie als Reminiscenz einer Zeit aufzufassen, da die Prostitution als eine Pflicht und die Ehe (d. h. die Beschränkung des geschlechtlichen Verkehrs) als ein Verbrechen, das gesühnt werden musste, galt.[1] Jedes babylonische Weib musste sich einmal in ihrem Leben an den Altar der Aphrodite setzen und sich Fremden preisgeben.[2] Warum mehr in diese Sitte hineinklauben als ein Opfer, ein Gesuch, der gebärenden Kraft dargebracht? MacLennan hat gegen Lubbock, welcher die Bachofen'sche Auffassung jener

[1] Bachofen, Mutterrecht, S. XIX, 13 passim. Lubbock, S. 114.
[2] Herodot, Buch I, Kap. 199.

Tempelprostitution sowie anderer ähnlicher unkeuscher Gewohnheiten theilt, den schwerwiegenden Einwand erhoben, jene Gewohnheiten seien nicht als eine Sühne aufzufassen, dass man durch die Ehe die communistischen Rechte des Stammes beeinträchtige; denn nirgends werde erwähnt, dass Braut und Bräutigam derselben Gruppe angehörten, oder dass die Männer, denen sie preisgegeben wurde, ihrer Gruppe angehörten.[1]

Wir wenden uns jetzt den directen Zeugnissen zu, die von der Auffassung der Ehe und von ihrer Entwickelung zu finden sind. Ein grosses Gewicht ist darauf gelegt worden, dass der Kampf der Männer um die Weiber eine stete Gefahr der keimenden Gemeinschaftsbildung gewesen sein müsse, diese Bildung setze daher nothwendig voraus, dass die Eifersucht der Männer abblasse, und dass man sich mit der Promiscuität begnüge. Wir bezweifeln nicht, dass Streitigkeiten wegen der Weiber sehr häufig vorgekommen sind; sie sind aber, wenn sie in dem eigenen Stamme entbrannten, wahrscheinlich nur zwischen Einzelnen ausgefochten worden, und erst wenn diese den Beistand ihrer Freunde und Angehörigen anriefen, wurden sie Gruppenkämpfe. Oft drohte durch sie also dem Bestehen des Stammes keine Gefahr; der Schwächere wurde besiegt, und wie in andern Fällen fand er sich wol auch jetzt in das Unabänderliche.[2] Nicht zur Promiscuität, zu einem Wechsel des Herrn des Weibes führten also jene Streitigkeiten.[3]

---

[1] MacLennan, Studies, S. 425—440.

[2] „As soon as one party has decidedly proved itself the strongest the affairs is put to rest, and they live as before, without offering each other any further molestation.“ Burchell, I, 374 (Hottentots).

[3] Hearn, Tagebuch (Sprengel, Auswahl der besten Nachrichten, VII, 169). Es ist hier (Hudsonsbai) allgemein üblich, dass die Männer um ihre Frauen ringen, und dem Sieger wird immer die Beute zutheil. Ein schwacher Mann kann daher selten eine Frau behalten, die ein stärkerer zu begehren der Mühe werth findet. Denn sobald die Weiber

Darwin und Sir H. Maine bemerken auch, es sei wenig wahrscheinlich, dass irgend jemals das geschlechtliche Verhältniss ein vollständig freies gewesen; denn die Eifersucht sei in dem ganzen Thierreiche eine zu mächtige Leidenschaft, als dass man annehmen dürfe, sie habe in den primitiven menschlichen Gemeinschaften geschlummert.[1] Wir haben oben zahllose Beispiele gefunden, dass der Mann bereitwillig andern sein Weib preisgibt; eifersüchtig würde er nur, wenn sie auf eigene Faust, ohne sein Wissen und Wollen, fremde Männer zuliess. Hiernach könnte die Regel aufgestellt werden, die Eifersucht entbrenne nur da, wo der Mann fürchte, das Weib zu verlieren. Die mehr oder weniger promiscuen Zustände, die oben geschildert wurden, zeigten sich immer als später entwickelte, mit dem wachsenden Stammgefühl und dem sich befestigenden Clan- und Familiensinn eng verbundene Formen. Die Promiscuität war ein Beweis freundschaftlicher Gesinnungen, und die Zuversicht, man habe für sein Eigenthumsrecht nichts zu fürchten, stand auch immer dahinter. Je loser das Stammband, je weniger geschützt das Recht des Gemahls ist, desto weniger wird wahrscheinlich der Mann in seiner eifersüchtigen Selbstvertheidigung nachlassen. Wir glauben, dass niemals die Bildung von Gemeinschaften eine dauerhafte geworden, wenn alle Männer von einer permanenten Begierde für alle Weiber, die sie anträfen, entflammt wären. Die natürliche Begrenzung des Triebes sowol was die Zeit betrifft als nach seinen Gegenständen, macht allein die Stammbildung möglich; und doch ist der Geschlechtstrieb immerhin so mächtig, dass er sie ernstlich bedrohen würde, wenn er allein die Grundlage

---

dieser starken Männer entweder mit Lebensmitteln oder Pelzwerk zu schwer beladen sind, tragen sie gar kein Bedenken, einem andern sein Weib zu entreissen und ihr einen Theil ihres Gepäcks aufzubürden.

[1] Darwin, Descent, II, 362. H. S. Maine, Early Law, S. 206, 216.

jener Verbindung zwischen Mann und Weib wäre, die wir die Ehe nennen.

In allen uns bekannten Gemeinschaften besteht ein Unterschied zwischen dem geschlechtlichen Verhältnisse und der Ehe, und es sind keine Spuren vorhanden, dass der Mann alle die Weiber, mit denen er von Zeit zu Zeit geschlechtlich verkehrt, dergestalt zu isoliren wünsche, wie er seine Gemahlinnen isolirt. Entschiede das geschlechtliche Verhältniss für die Ehe, so wäre es nicht zu verstehen, aus welchen Gründen Ehen in denjenigen Gemeinschaften geschlossen werden, die ein gänzlich ungeregeltes geschlechtliches Leben der Unverheiratheten gestatten. Von den Motiven, sich eines Weibes zu bemächtigen, die einem unbedingt gehört, werden wir keineswegs ohne Aufschlüsse gelassen. Der Mann sucht eine Arbeiterin, eine Wirthschafterin.[1] Dieser Gedanke tritt uns in vielen von den Ceremonien, durch welche die Ehe gestiftet wird, entgegen; so wenn die Braut dem künftigen Gatten eine Mahlzeit bereitet u. dgl. Die fast überall vorkommenden Kinderverlobungen schliessen jeden Gedanken aus, die Liebe sei der Kern der Ehe als solcher. Soweit zurück, als vom menschlichen Dasein überhaupt die Rede ist, müssen wir annehmen, habe diese Arbeitsforderung ihre Geltung gehabt. Die Grenzlinie zwischen Thier und Mensch ist wol nicht genau und scharf zu zeichnen; wie schon zu Anfang gesagt, alle Uebergänge sind continuirlich. Was uns hier interessirt, sind auch nicht die fliessenden Grenzphänomene, sondern nur die als unzweifelhaft menschlich hervortretenden Gemeinschaften. Kein gewaltigerer Unterschied zwischen dem thierischen und menschlichen Dasein wird uns entgegentreten als der

[1] „In fact when asked why they are anxious to obtain wives, their usual reply is, that they may get wood, water and food for them, and carry whatever property they possess." Eyre, II, 321. Mehrere Beispiele kann ein jeder ohne Mühe haben.

Gebrauch des Feuers. Mit dem Feuer eröffneten sich dem Menschen die Wege, sich bessere Nahrung zu verschaffen; erst diese machte es ihm möglich, ein fleischfressendes Thier zu werden. Und die daraus fliessende nöthige Zubereitung der Nahrung schuf eine Arbeitstheilung zwischen den Geschlechtern, die der Thierwelt unbekannt war. Der Mann wurde, nicht wie bei den Thieren von Zeit zu Zeit, der Ernährer, der auf die Jagd ging, der Frau lag es ob, die Beute zuzubereiten; und dadurch ward sie dem Mann unentbehrlich, nicht um eines Triebes willen, der entflammt, alsbald wieder schwindet, sondern des Bedarfes wegen, der nicht eher als das Leben selbst schwindet: nämlich das Nahrungsbedürfniss.

Bei fast allen primitiven Völkerschaften dürfen das Weib und die kleinen Kinder mit dem Familienvater nicht zugleich essen. Es ist dies ein Bild des rohen Lebens. Der Mann kehrt von der Jagd zurück, wirft die Beute dem Weibe zu, und wenn sie dieselbe zubereitet hat, sättigt — übersättigt er sich, ohne einen Gedanken, ob etwas für Frau und für Kinder übrigbleibe. So macht es ihm keine Beschwerde, eine Familie zu ernähren. Doch wenn er täglich mit einer so geringen Beute heimkehrte, dass nur er allein zu essen hätte, würde das Weib ihn bald verlassen oder vor Hunger sterben. Eine Weile kann sie sich wol mit Wurzeln und Beeren oder mit Fischen, die sie selbst fängt, das Leben erhalten; auf die Dauer wird sie es aber schwerlich vermögen. Unter solchen Umständen hegt der Mann keinen Wunsch, mehrere Weiber zu nehmen; die eine reicht vollkommen aus, das ihm Nöthige zu besorgen.

Wenn die Knaben heranwachsen, wird in ihnen der Wunsch rege, ein Weib zu besitzen, damit sie nicht immer dem Vater nachstehen sollen, sondern über ihre eigene Beute verfügen können. Eine allgemein gültige Beschreibung der primitiven Brautwerbung ist es gewiss unmöglich zu geben. Bald hat er wol unvermuthet

im Walde ein junges Mädchen eines Nachbarstammes getroffen und sie gewaltsam entführt, bald schloss er sich, wie der Italmäne[1], einfach einer Familie an, wo ein mannbares Mädchen war, und lebte in ihrem Schose so lange, bis irgendeine Veranlassung die Trennung der Paare herbeiführte und er mit seinem Weibe davonzog.

Ohne Zweifel sind diese primitiven Verbindungen monogam gewesen[2], weil es an Motiven, mehrere Weiber zu wünschen, fehlte. Sie sind aber auch, was man gewöhnlich nicht anzunehmen gesonnen ist, von einer nicht geringen Dauerhaftigkeit gewesen. Solange man den Geschlechtstrieb als Motiv und Band der Ehe auffasst, wird es gewiss die wahrscheinlichere Annahme sein, Scheidungen seien in den primitiven Zeiten sehr häufig vorgekommen; sobald man aber die Ehe aus dem Bedürfniss beider, eine Wirthschaft zu haben, entspringen lässt, bekommt die Sache einen andern Anschein. Wol ist es in primitiven Gemeinschaften immer der Fall, dass die Auflösung der Ehe nur von dem Gutachten der Eheleute abhängt; gewöhnlich steht es sowol dem Manne als dem Weibe frei, der Verbindung ein Ende zu machen; immer darf der Mann scheiden, wann es ihm irgend beliebt. Aber gleichzeitig erfahren wir, dass, obwol man jeden Augenblick scheiden darf und auch wirklich scheidet, diese Fälle doch verhältnissmässig nur selten sind. Von einer grossen Menge primitiver Stämme wird uns berichtet, dass Scheidungen überaus selten vorkommen, wenn in der Ehe Kinder vorhanden sind[3]; andere Stämme scheinen die Ehe erst dann als vollzogen anzusehen, wenn ein Kind geboren

---

[1] Lesseps (Forster, Neue Beiträge, IV), S. 250. Vgl. Klemm, Die Frauen, I, 50 fg.

[2] Spencer, Princ. of Soc., S. 698 fg.

[3] Bartram's Rejzen, S. 487 (Muskohgi), Gili, S. 346 (Karaiben), Forster, Neue Beiträge, XIII, 162 (Mugearn, Sahara), Ebend., S. 248 (Cucis), Le Vaillant, Voyage, II, 42 (Hottentot), Lambert, S. 316 (Natches), Azara, II, 23 (Charruas), Falkner, S. 157 (Tehuelche) u. s. w.

wird[1]; auch scheint es, als reiche das Zeugen eines Kindes aus, die Ehe zu stiften. Bei den Kaffern verwenden die Aeltern nicht die Milch der Rinder, die sie für die Tochter erhalten, vor der Geburt des Kindes.[2] Auf Kings-Mill wird keine Mitgift gegeben, bevor ein Kind geboren ist.[3] Bei den Abiponen wohnt das junge Paar bei den Aeltern des Weibes, bis ein Kind geboren wird.[4] Aehnliches wird uns von den Mount-Sinai-Mezeyne berichtet[5]; das Weib aus Badakschan darf im Gegentheil das Zelt ihrer Aeltern nicht betreten, bevor sie Mutter geworden ist.[6] Bei den Marea sollen die Angehörigen des Weibes bei ihrer ersten Niederkunft dem Manne zehn Kühe schenken, die sein privates Eigenthum werden.[7] Hierher gehört auch, was Kulischer Zeitehen nennt, dass nämlich Verbindungen auf Probe eingegangen werden, und, wenn binnen einer bestimmten Zeitfrist keine Kinder geboren werden, wieder aufgelöst werden.[8] Von den losen Verbindungen der Tahitier erzählt Cook, dass der Mann seinerseits immer eine neue Wahl treffen dürfe; werde aber seine Geliebte schwanger, so solle er das Kind umbringen, und möge nachher die Verbindung mit der Mutter fortsetzen oder sie verlassen. Wenn er dagegen das Kind annehme und es leben lasse, werde das Paar als in den Ehestand eingetreten aufgefasst, und gewöhnlich scheiden sie sich nicht wieder.[9] Herrera berichtet, dass der

---

[1] Ueber Kinderlosigkeit als Scheidungsgrund und als Rechtsgrund der Polyandrie und der Kebsweiberei s. o. S. 147.
[2] Alberti, S. 104.
[3] Wilkes, V, 101.
[4] Dobrizhoffer, II, 257.
[5] Burkhardt, I, 269. Vgl. Ploss, Das Weib, II, 509 u. s. w.
[6] Wood, S. 289.
[7] Munzinger, S. 241.
[8] Archiv für Anthropologie, XI. Kulischer sieht in der Zeitehe einen Ueberrest der Promiscuität, übrigens ist seine Arbeit ein ganz gehaltloses Collaborat.
[9] Cook, Third Voyage, II, 157.

Mexicaner, dem ein Mädchen gefalle, sie von ihrem Vater verlange; es sei ihm aber nicht immer leicht, sie zu erhalten; er wünsche das Mädchen, sagt der Vater, nur um Kinder mit ihr zu zeugen. Sobald ein Sohn geboren werde, bitte der Vater den jungen Mann, dass er das Mädchen heirathe oder sie verlasse; und wenn er sie dann zu ihrem Vater zurückschicke, verkehre er künftig mit ihr nicht weiter.[1] Die schottischen Hochländer besassen die sogenannte „handfasting", d. h. es wurde zwischen zwei Häuptlingen verabredet, dass der Erbe des erstern mit der Tochter des andern als ihr Gemahl zusammen leben solle für die folgenden 12 Monate und 1 Tag. Wenn, bevor diese Zeit abliefe, das Weib Mutter oder wenigstens schwanger werden sollte, wäre die Ehe, auch wenn sie von keinem Priester gesegnet würde, als rechtskräftig zu betrachten: sei aber kein Zeichen der Schwangerschaft zu dieser Zeit vorhanden, so wäre die Uebereinkunft gelöst, und es stehe jedem frei, mit einem andern sich zu verbinden, sei es durch Ehe oder „handfasting".[2] Dass die Kaffern dem Manne, welchem aussereheliche Kinder geboren werden, eine Busse auflegen[3]; dass in Kunavar die Pflicht ihrer Ernährung dem Vater zukommt[4]; dass der Assamese die Mutter heirathen muss[5]; dass der Muskohgi es nicht gern sieht, wenn unverheirathete Mädchen Mütter werden[6], obwol in allen diesen Gegenden die Unzucht gar nicht gerügt wird, das ist ohne Zweifel als der Ausdruck eines ähnlichen Gedankenganges zu deuten.

Dieser Gedankengang führt uns zu einer Auffassung der Ehe, die dieselbe von dem Liebesverhältniss scharf unterscheidet. Wir sahen, dass der Mann sich einem

---

[1] Herrera, S. 363.
[2] Skene, S. 166.
[3] Klemm, Die Frauen, I, 64.
[4] Journal As. Soc. of Bengal, XIII, 1. Cunningham, S. 204.
[5] Cooper, S. 228.
[6] Jones, S. 69. Charlevoix, Nouv. France, I, 195.

Weibe anschliesst, um eine Wirtschafterin zu bekommen; jetzt finden wir ein zweites Motiv, sich eines Weibes zu bemächtigen, nämlich den Wunsch, Kinder zu bekommen. Dass die Kinder die seinigen sind, ist nicht davon abhängig, dass er sie selbst zeugte, sondern davon, dass er ihre Mutter besitzt und sowol diese als jene ernährt. Bei den Italmänen lässt sich der Freier, ohne ein Wort zu sagen, in der Familie seiner Auserkorenen nieder und steht ihr in allerlei Arbeiten bei, ohne dass jemand ihn um seine Absicht fragt; gelingt es ihm, ihr nahe zu kommen, und wird sie schwanger, so wird er von da ab als ihr und ihres Kindes Versorger betrachtet. Die Bagos verloben die Kinder in ihrem achten Jahre und lassen sie nach ihrer Verlobung zusammen wohnen. Die Hochzeit wird aber nicht früher gefeiert, als bis man wahrnimmt, dass das Mädchen aufgehört hat, Jungfrau zu sein.[1] Nicht als ein dauerhaftes Liebesverhältniss tritt also die Ehe hervor, sondern als ein Verhältniss der Versorgung.

Die Kinder sind in den primitiven Gemeinschaften dem Vater sehr nützlich. Sie erhöhen sein Ansehen, das mit der Anzahl der Angehörigen und der Freunde, die er um sich versammeln kann, wächst. Das Kind, unter dem Herzen der Mutter getragen, von ihr geboren, wird aber dem angehören, der die Mutter besitzt; und daher verstehen wir sehr leicht, dass wer die Kinder zu besitzen wünscht, sich nicht gern von ihrer Mutter trennt. Wir haben oben dies räumliche Band zwischen Mutter und Kind besprochen, und die Bedeutung der widerstreitenden Interessen der Mutterfamilie und des Ehemanns für die Bestimmung der Angehörigkeit des Kindes zu würdigen versucht. Auch auf die Form der Ehe wird dieses Interesse für die Kinder einen umbildenden Einfluss ausüben; denn es liefert ein Motiv zur Polygamie, welches in dem Bedürfniss einer Wirthschafterin nicht enthalten war. Diesem Motiv wird man

[1] Caillié, I, 244.

so weit nachgeben, als der Vorrath vorhandener Weiber, das Kaufvermögen, und das Versorgungsvermögen hinreichen. Es folgt aus der Natur der Sache selbst, und ist auch zu oft hervorgehoben worden, als dass wir uns in weitere Commentare zu verlieren nöthig haben, dass die Polygamie niemals der normale Zustand eines Stammes werden kann, weil dazu die doppelte Anzahl der Weiber als der Männer erforderlich sein muss. Von selbst begrenzt sich daher die Polygamie zu den Vornehmsten, den Reichsten und den Tapfersten. Dadurch wird aber ein neues Motiv der Polygamie geschaffen sein, weil sie als ein Zeichen des Ansehens aufgefasst wird. Uebrigens müssen wir uns die Schwierigkeit nicht verhehlen, dass wir es oft nicht vermögen, zwischen der Polygamie und der Monogamie mit erlaubter Kebsweiberei scharf zu unterscheiden; die Kebsweiber sind immer Sklavinnen und der Ehefrau unterthan; aber unter den polygamen Ehefrauen thut sich auch gewöhnlich eine als die oberste hervor. Nur der Ausweg steht uns hier offen, zu untersuchen, ob die üblichen Hochzeitsceremonien für alle Frauen in derselben Ausdehnung beobachtet werden, oder ob sie vorzugsweise bei einer der verschiedenen Hochzeitsfeiern benutzt werden. Die Bedeutung dieser Ceremonien, wie mehrfach gesagt, ist die, dass sie die verschiedenen Gedanken illustriren, die bei der vollständigen oder theilweisen Trennung der Tochter von ihrer Familie, die die Ehe immer mit sich führt, durch die Seele der Angehörigen gehen. Entweder verweilt der Sinn bei der Trennung an und für sich (das Raubsymbol), oder man denkt an die Pflichten, die die Braut dem Bräutigam gegenüber von jetzt an zu erfüllen hat (das Symbol der zuzubereitenden Speisen); oder schliesslich stehen die Pflichten des Bräutigams voran (das Symbol von der Versorgung, von des Freiers Tüchtigkeit als Jäger u. s. w.). Durch die Ceremonien wird eine öffentlich bezeugte, rechtskräftige Erklärung gegeben, dass diese Personen künftig als Eheleute zu betrachten sind; sie schaffen das Associationscentrum,

um welches von jetzt an alle Vorstellungen, die sich auf jene Personen beziehen, sich sammeln werden. Je feierlicher die Ceremonien sind, je grössere Macht wird die That über das Bewusstsein haben, und je schwieriger wird die Scheidung. Wie die Ehe durch einen Contract mit der Beistimmung der Angehörigen und der Freunde gestiftet wurde, so wird sie auch nur mit ihrer Beistimmung gelöst werden können.[1] Die Ehe gewinnt dadurch an Heiligkeit; ihre sacramentale Bedeutung fängt an sich zu entwickeln. Jetzt stellen sich auch mehrere Gründe ein, das vollständige Ceremoniell nur einmal zu beobachten, und daraus folgt, dass die Polygamie als rechtsgültige Eheform verdrängt wird.

Die Ehe berührt nicht nur Braut und Bräutigam, auch zwischen den respectiven Angehörigen derselben bringt sie ein Verhältniss zu Stande, weil dieselben, besonders die Angehörigen der Braut, nicht nur die Bedingungen der Ehe mitbestimmen, sondern auch für den Verheiratheten immerfort ihr Interesse bewahren. Die mächtigste Aeusserung dieses Interesses war die Weiberlinie; auch allerlei sonderbare Bethätigungen derselben sind vorhanden. Der Californier empfiehlt seiner Tochter, die eheliche Treue zu bewahren; vor dem Abschied fügt er aber noch hinzu, dass wenn sie über etwas zu klagen habe, sie zu ihm kommen dürfe.[2] Die Hassanyah stellen für die Ehe die Bedingung auf, dass die Braut, wenn sie vier Tage der Woche ihre ehelichen Pflichten erfülle, die übrigen drei Tage ihre völlige Freiheit haben solle.[3] Einige Stütze mag die Polygamie in diesem Interesse der Angehörigen für den Verheiratheten finden, indem es dem Manne von Bedeutung sein kann, mit so vielen angesehenen Familien wie möglich sich zu ver-

---

[1] Hunter, S. 253; Carver, S. 313; Bartrams, S. 487; Cooper, S. 101; Butler, S. 83.

[2] Duflos de Mofras, II.

[3] Descr. Soc., Nr. 5, S. 8.

binden[1], sowie auch der angesehene Mächtige von vielen Seiten Zumuthungen bekommen wird, diese oder jene Schöne zu heirathen. Hauptsächlich wird doch jenes Interesse in einer der Polygamie entgegengesetzten Richtung wirken, weil innerhalb der polygamen Familie ein Unterschied der mehreren Frauen nicht zu vermeiden ist.

Wo der Mann bei der Familie der Auserkorenen während der Werbung verweilen soll, kann er dies nur einmal thun, und wird demnach wol versuchen, die spätern Weiber auf andere Weise zu erwerben. So auch wo seine Angehörigen, besonders der Vater, für ihn werben; denn der schon Verheirathete ist zu selbständig, als dass diese Vormundschaft noch fernerhin für ihn bestehen sollte. An und für sich wird schon das erste Weib als die zuerst Gekommene sich über die spätere zu erheben versuchen; kommt dazu noch, dass nur um sie gewohnheitsmässig geworben wurde, so versteht man leicht, dass sie sich mit nichts weniger begnügen wird, als die Herrin im Hause zu bleiben. Und umgekehrt: das wachsende Ansehen der ersten Frau zählt gewiss auch zu den Ursachen mit, die zur Vernachlässigung des Ceremoniells bei den spätern Verbindungen führen.[2] So fördern sich diese Verhältnisse gegenseitig. Ist aber die älteste oder die vornehmste Frau herkömmlich als die Oberfrau bezeichnet, so entsteht ein Widerwille der Angehörigen, das Mädchen einem schon verheiratheten Manne zu geben. Bestimmt finden wir dies bei den Malaien ausgesprochen: sie weigern sich, ihre Töchter einem Manne von ihrem eigenen Stande zu geben, wenn derselbe schon verheirathet ist. Wünscht der Mann mehr als ein Weib, so muss er sie in den niedrigern Ständen suchen, und diese Weiber sind

[1] Der Jakute hat so ein Weib an jedem Orte, wo er auf seinen Reisen hinkommt; Forster, Neue Beiträge, V; Lesseps, S. 85.

[2] Hunter, S. 249; Lafitau, I, 555; von Martius, S. 104. 108, 109; Burchell, II, 60; Orbigny, IV, 226.

nur als Kebsweiber anzusehen, indem die Ceremonien nur bei der ersten Heirath beobachtet werden.[1] Auf Sumatra findet sich die Polygamie bei Djudur-Ehen, selbstverständlich aber nicht bei Semando-Ehen.[2] In Nicaragua war es bei Todesstrafe verboten, mehr als einmal mit Ceremonien zu heirathen.[3] Dass es jedem Marauha, der Brüder hat, mehr als eine Frau zu haben verboten ist[4], ist vermuthlich durch einen andern Gedankengang zu erklären, jenen nämlich, der, wie oben gesehen, entweder zu Polyandrie führt, oder zu dem Verbot, dass von mehrern Brüdern nur einer sich verheirathen darf, wie bei den Brahmanen Malabars.

So finden wir die Polygamie von vielen Seiten bedroht, und fügen wir hierzu die gegenseitige Eifersucht[5], so müssen wir aus den Thatsachen den Schluss ziehen, dass die Polygamie lediglich auf Motiven fusst, die sich nur auf der Oberfläche der menschlichen Seele bewegen, und in den Verhältnissen, unter denen sein gesellschaftliches Leben sich entwickelt, nicht tief eingewurzelt sind. Die Polygamie muss schwinden, sobald die fortschreitende Entwickelung die dauerhaften Motive und die Grundkräfte mehr zur Geltung bringt. Wie die primitive Monogamie und die meisten Fälle der Polyandrie, so ist auch die Polygamie keine Eheform, die man als den Ausdruck eines Ehegesetzes auffassen kann, d. h. sie ist nicht eine Eheform, die nach der Alleinherrschaft ringt und das gleichzeitige Bestehen anderer Eheformen nicht duldet. Dagegen will die spätere Monogamie, die aus einer lauten Verdammung der Polygamie

---

[1] Freycinet, I, 639; Crawfurd, S. 77; Earl, S. 58; Forster und Sprengel, II, 63.
[2] Marsden, S. 270.
[3] Herrera, S. 320.
[4] Spix und Martius, III, 1185.
[5] Das Weib überwacht eifersüchtig den Mann bei: Charruas (Azara, II, 23), Neuseeland (Dieffenbach, II, 37), Marianen (Freycinet, I, 475), Touaregs (Duveyrier, S. 340), Battas (Forster und Sprengel, I, 15), Mauren (Caillié, I, 128).

oder aus einem heimlichen Widerwillen gegen dieselbe entspringt, einen verpflichtenden Charakter haben und andere Eheformen auszuschliessen versuchen; doch muss man mit grosser Behutsamkeit verfahren, damit man nicht einzelne Formen der Polyandrie und die Monogamie, mit Kebsweiberei verbunden, als besondere Eheformen auffasse; sie sind nämlich nur Erscheinungen innerhalb der monogamen Ehe, die so lange bestehen, bis das Geschlechtliche eine so hohe Bedeutung für die Ehe errungen hat, dass die Eheleute zur Keuschheit verpflichtet werden.

Die Keuschheitsforderung wird, wie wir oben sahen, ursprünglich an das verheirathete Weib gestellt, weil sie das Eigenthum des Mannes ist und nur mit seinem Wissen und Wollen die Unzucht betreiben darf. Wir haben daher jetzt zwei Probleme zu lösen, nämlich einerseits, wie die Menschen sich von den unkeuschen Gewohnheiten nach der Heirath losmachen, und andererseits, wie die geschlechtliche Freiheit der unverheiratheten Mädchen geregeltern Zuständen allmählich weicht.

Die unkeuschen Gewohnheiten nach der Heirath verschwinden, je nachdem die Vorstellung von dem Zeugungsverhältniss sich in die Auffassung der Vaterschaft hineindrängt, sodass unter den Söhnen eines Mannes diejenigen den Vortritt haben, die von ihm selbst gezeugt sind, wie die angeführte Tafel der Hindusöhne uns belehrt. Wir haben oben nachgewiesen, dass, obwol die Vorstellung von dem Zeugungsverhältnisse ursprünglich nicht das Vaterverhältniss bestimmt, man doch sehr wohl weiss, dass die Zeugung für das Kind von hoher Bedeutung ist. Was der grössern Geltung derselben hinderlich entgegenstand, war einerseits die geringe Beziehung, in der sie zu den räumlichen Anordnungen stand, die auf allen Gebieten die Grundlage der Eigenthumsvorstellungen sind, und andererseits der übermächtige Wunsch, so viele Kinder als nur möglich zu bekommen. Allmählich aber, sowie die Associationsverbindungen der menschlichen Vorstellungen sich von

der directen plumpen Raumanschauung loslösen, und sowie der Wunsch, viele Kinder zu haben, dem Wunsche weicht, so gute Kinder wie möglich zu haben, d. h. Kinder, die die wirksamsten Opfer auf dem Grabe spenden können, drängt sich die zeugende Vaterschaft hervor. Schon anfänglich glaubte man, dass der Charakter, d. h. die Seele, das innere geheimnissvolle Wesen des Zeugers den Charakter des Kindes bestimme; und je inniger und verwickelter die Beziehungen zwischen Vater und Sohn werden, desto nothwendiger denkt sich der Mensch dieselben als aus der Einheitlichkeit des innern Wesens beider entspringend; die Associationen der äussern handgrifflichen räumlichen Anschauung weichen der Association des innern begrifflichen Denkens. Die Freude über die vortrefflichen Eigenschaften eines Kindes wird in der Brust des primitiven Menschen erst dann rege, wenn das Kind ihm selbst angehört; und um so grösser muss die Freude werden, wenn das Kind sein eigenes Werk ist, und wenn die Vortrefflichkeit desselben, die Vortrefflichkeit des Zeugers darstellend, ein Beweis seiner eigenen Vortrefflichkeit wird. Noch heute, glaube ich behaupten zu dürfen, spielt diese Vorstellung die grösste Rolle in allem, was wir die Stimme des Blutes nennen; und die Schwierigkeit, dieselbe Anhänglichkeit für das Pflegekind oder das Stiefkind wie an das eigene Kind zu fühlen, dürfte daraus zu erklären sein, dass alle die zärtlichen Gefühle, die von dem Kinde als solchem in unserer Brust hervorgerufen werden können, sich nur dem eigenen Kinde gegenüber zu einer Einheit sammeln können und, wie alle Einheiten, stärker und bezaubernder hervortreten. Die verbindende Vorstellung ist eben die Vorstellung, dass wir selbst die Ursache des Kindes sind; zwischen uns und dem fremden Kinde wird sich immer der Gedanke an dessen Vater trennend einschieben. Die Eitelkeit, jenes so oft verurtheilte, aber nicht immer verurtheilenswürdige Gefühl, nährt sich in den geringfügigsten Vorkommnissen des alltäglichen Lebens von diesem Gedanken: da finde ich mich

selbst wieder, das hat das Kind von mir geerbt u. s. w. Ist das Kind von einem andern gezeugt, steht nur das Gebiet des Erziehens der Eitelkeit offen. Im Leben aber grenzen sich die Gebiete des Erworbenen und des Angeborenen nicht scharf voneinander ab; und was der Jüngling ist, wird ihm unmittelbar als seine eigene Beschaffenheit, als die naturgemässe Entfaltung seiner angeborenen Anlagen angerechnet. Das roh sinnliche Gefühlsleben des Urmenschen ist für das eitle Vatergefühl unempfindlich; aber erst feine Geistescultur und hohe Bildung des Gefühllebens verleihen die Bande, welche Erzieher und Zögling aneinander knüpfen, die Stärke und sittliche Hoheit der Vaterliebe.

Die Forderung, dass die unverheiratheten Mädchen keusch leben sollen, steht mit der Forderung von der Keuschheit der Ehefrau nicht immer im Zusammenhange. Die Osseten, um nur ein Beispiel zu nennen, bewachen die unverheiratheten Mädchen sehr streng, während die verheiratheten Weiber sehr unkeusch leben. Die frühen Verlobungen haben wol mehr als irgendetwas anderes eine Praxis hervorgebracht, dass nur Verheirathete Mütter werden; und der Natur der Sache nach verwandelt sich die schon erwähnte Misbilligung des Mutterwerdens der Unverheiratheten leicht in eine Misbilligung der Unkeuschheit derselben. Wo eine solche Misbilligung nicht obwaltet, wird auch auf die Unkeuschheit der Unverheiratheten nicht geachtet.

Wenn man der geschlechtlichen Freiheit des Weibes Grenzen setzt, kann auch nicht der Mann geschlechtlich frei bleiben; denn die Mittel des ungebundenen geschlechtlichen Verkehrs sind ihm jetzt geraubt worden. Die Verurtheilung aber, die direct das unkeusche Weib trifft, wird erst in der Folge und abgeschwächt den unkeuschen Mann treffen. Nicht seine Unkeuschheit wird gerügt, sondern dass er das Weib verführt habe, ihre Keuschheitspflicht zu verletzen, und also kein Bedenken getragen, sie ins Elend zu stürzen. Die Schwierigkeit, den genauern Sachverhalt zu ermitteln und

Schuld' und Unschuld nach Gebühr zu vertheilen, hat bisher, und dies wird vielleicht wegen der Schwächen des Menschen immer geschehen, die Schärfe der Verurtheilung dem Manne gegenüber abgestumpft. Die Natur hat es so angeordnet, dass die Gründe, aus denen wir die Verurtheilung der Unkeuschheit entspringen sahen, nur dem Weibe gegenüber bestehen. Der Geschlechtstrieb, obwol er zu den stärksten Trieben des Menschen zählt, vermag doch nicht ein Element der socialen Entwickelung zu werden. Das Kinderzeugen dagegen nimmt das höchste Interesse des gesellschaftlichen Menschen gefangen. Aber nur das Weib trägt die Früchte der Liebe; nur gegen sie wird daher die den äusserlichen plumpen Thatsachen folgende Bildung der rechtlichen Vorstellungen sich richten. Die Keuschheit des Mannes ist ein Gegenstand der Moral des edlern Gemüthes. In den menschlichen Gemeinschaften werden immer zweierlei Moral bestehen; die eine zeigt uns die höchste Entwickelung der Feinheit des Gefühlslebens, wird aber nie die andere, die Moral des gemeinen Haufens, verdrängen, sondern nur ihr ein Ideal setzen können, das diese vielleicht einst erreichen wird, aber nur, wenn die ideale Moral schon längst zu noch höhern Sphären sich emporgeschwungen hat.

Wenn somit durch die Begrenzung der geschlechtlichen Freiheit des Weibes das geschlechtliche Leben in das Gebiet der Ehe — wenigstens nach den rechtlichen Vorstellungen — gewiesen wird, findet eine durchgreifende Umbildung der Vorstellungen von dem geschlechtlichen Leben statt, während die Auffassung der Ehe beinahe dieselbe bleibt. Erst als ein eigenthümliches Moment des ehelichen Lebens verbindet sich der Geschlechtstrieb mit allen den Gefühlen, die sich unter Menschen, die miteinander leben, entwickeln, und deren Wachsthum zu befürchten die Ehe, ganz von dem geschlechtlichen Verhältniss abgesehen, in so hohem Grade geeignet ist. Die erotische Schwärmerei ist an das Geschlechtliche eng gebunden; die eheliche Liebe hat aber

ihre eigene Quelle. Wir haben gesehen, dass ursprünglich kein zärtliches Gefühl, wenigstens nicht die Liebe, dem Mann den Wunsch sich zu verheirathen einflösst, dass die primitive Ehe, hart und düster wie das primitive Leben, aus dem concretesten, nüchternsten Bedürfnisse entspringt. Und noch immer ist jene Ehe schlecht, in welcher das Erotische das Hervortretende in dem Verhältniss zwischen den Eheleuten ist. Die gemeinsame Wirthschaft, in der ein Jeder seine Aufgaben hat, und das gemeinsame Interesse, Kinder zu bekommen und sie zu erziehen, diese beide waren die Grundfesten, auf welche die Ehe anfänglich gebaut wurde. Und aus der Sympathie, die aus den gemeinschaftlichen Interessen unvermeidlich entspringt, wächst wiederum jene Liebe hervor, welche die schliessliche Vollendung und Befestigung der Ehe vollführt. In den primitiven Gemeinschaften gehen noch die Wege der Eheleute zu weit auseinander, als dass die gegenseitige Sympathie ein rasches Wachsthum haben könnte. Die wirthschaftlichen Aufgaben eines jeden sind noch scharf getrennt, und nur in dem Kinde sind schon da Berührungspunkte vorhanden. Die Mutter ist mehr als das blosse Eheweib geschätzt und geachtet. Wir haben auch gesehen, wie die Mutter als die Schützerin des Erbantheils ihres Kindes steht, und wie sie als solche eine Stimme hat in allem, was die Verwaltung des Eigenthums angeht. Von dieser Stellung wird sie aber wieder verdrängt, sobald die monogame Familie eine festere Organisation erhalten hat und dadurch die Erbordnung weniger gefährdet ist; und sie hat jetzt nur in ihrer Eigenschaft als Mutter der Kinder eine Stütze, um sich dem Manne gegenüber zu behaupten, wenn ihre eigene Familie ihr nicht unter die Arme greift. Letzteres ist aber der Ehe als solcher nicht förderlich. Wir haben die Consequenz dieses Familienthums in der Nair-Polyandrie gesehen; auch die Semando-Ehe der Malaien und die spätern Ehen der alten Römer sind lautredende Beispiele, wie verhängnissvoll die rechtliche Selbständigkeit

des Weibes dem Manne gegenüber für die Ehe ist. Einer solchen Ordnung für die Zukunft das Wort zu reden, würde überaus leichtsinnig sein, weil man keinen einzigen Grund nachweisen kann, dass diesmal die Folgen sich anders gestalten würden. Man hat die Pflicht sich darüber klar zu machen, dass wenn man beiden Eheleuten einander gegenüber rechtliche, besonders vermögensrechtliche, Selbständigkeit gibt, man schon in die Ehe eine Trennung hineingeschleudert hat, die früher oder später die Scheidung der Willkür preisgeben wird. Willkürliche Scheidung heisst aber die Ehe zu einem Concubinat herabsetzen.

Die Bewegung für die selbständigere Stellung des Weibes, die heutzutage so stark anschwillt, hat ihren besondern Charakter durch den Umstand erhalten, dass sie hauptsächlich von den unverheiratheten Frauen ausgegangen ist. Es war die einfache Folge von der Arbeitstheilung, die in der primitiven Familie getroffen wurde, und die dem Manne die Versorgungspflicht, dem Weibe die innere Wirthschaft zuwies, dass die Erziehung und die Entwickelung beider Geschlechter sehr verschieden wurden. Der Kampf ums Dasein wurde hauptsächlich von dem Manne gekämpft, und seine Geistesfähigkeiten wurden dadurch zu grössern Leistungen gezwungen als die des Weibes. Die Verschiedenheit der ihnen vom täglichen Leben gestellten Aufgaben hinderte ihn auch, mit Vortheil seine Maassregeln und Absichten mit dem Weibe zu besprechen. Nur wo, wie in dem friedlichen Leben der Dorfgemeinschaften, der Feldbau und die Viehzucht fast ausschliesslich das Leben erfüllten, konnten die Weiber sich den Männern ebenbürtig an die Seite stellen. Wo die socialen Verhältnisse sich unter dem Sporn des immer schwierigern Erwerbkampfes verwickeln, während die fortschreitende Rechtssicherheit den Genuss des einmal Erworbenen immer leichter, weil geschützter, macht, da steigern sich die Anforderungen an den Versorger, während die Lage der Wirthschafterin immer friedlicher und gemächlicher wird; und die gei-

stige Verschiedenheit zwischen Mann und Weib wird allmählich anwachsen. Zu eben derselben Zeit wird aber auch die Erziehung der Kinder so grosse Anforderungen stellen, dass die höchste Geistesbildung kaum ausreicht, die Aufgabe genügend zu lösen. Als Mittelpunkt des Familienlebens wird die Erziehung der Kinder zugleich das festeste Band zwischen Mann und Frau. Was der Geist des Mannes durch seinen strengen Kampf um das tägliche Brot an Fähigkeit über den des Weibes erreicht, das schwindet als unbedeutsam dahin, je nachdem sowol dieser Kampf als jenes stille Wirthschaften des Weibes der Erziehung des Kindes an Bedeutung weichen. Der weibliche Geist gewinnt hier wieder das, was er in den gemeinern Sphären einbüsste, ja die leichtere Anstrengung, die diese erfordern, macht es der Frau möglich, mit andauernderer Aufmerksamkeit, tieferm Verständniss und feinerm Gefühle die zärtlichen Keime des kindlichen Geistes zu pflegen. So wird die Mutter die hohe, verehrte Vertraute des Mannes, und je Grösseres er ihr anvertraut hat, je grösser wird die Liebe, die Sympathie, die ihre Seelen umspannt. Die Erhabenheit dieses Gefühls misst sich an seiner Dauer, sowie an seiner Macht, die flüchtige erotische Sinnesaufwallung des Geschlechtstriebes harmonisch diesem zarten Gebäude einzufügen.

Können wir also gar keine Ursache finden, das Los des Weibes so schmählich zu nennen, so gestehen wir um so williger, dass wenn es an jenem verbindenden und veredelnden Mittelpunkt, der Erziehung des Kindes, gebricht, die Ungleichheit der rohern Arbeiten, die dem Manne und dem Weibe beziehungsweise obliegen, sich leicht in einer dem Weibe nachtheiligen Weise fühlbar machen könne. Der kinderlosen Ehe fehlt die beste, natürlichste Bedingung des Glücks, und es versteht sich daher von selbst, dass die kinderlosen Eheleute schwieriger jene Zufriedenheit und jenes Gleichgewicht des Gemüths erringen können, ohne welche kein Glück zu finden ist, und die wir am leichtesten erwerben, wenn der Zweck

unsers Daseins uns durch das Leben für andere verständlich wird. Der kinderlose Mann läuft Gefahr, sich in jene Arbeiten, die für die Ehe nur des Brotes wegen Bedeutung haben, dermassen zu vertiefen, dass die Frau ihm nur als Wirthschafterin erscheint. Noch grösser ist aber die Gefahr, dass die Frau, mit dem blossen Wirthschaften unzufrieden und ohne Fähigkeit sich für die Aufgaben ihres Mannes zu interessiren, sich in das Scheinleben hineinstürze, welchem der treulose Spiegel der Gesellschaft Glanz und Farbe verleiht, indem er alle kleinlicheitlen Gefühle in steter und wechselvoller Bewegung rege hält, aber nur um alle Keime edlerer Gefühle zu vertilgen.

Und wenden wir uns von der kinderlosen Ehe zu dem unverheiratheten Weibe, so gestehen wir gern, dass die geringere Ausbildung der weiblichen Intelligenz sich ihr, ohne ihre eigene Schuld, sehr nachtheilig erweist. Doch sind wir nicht geneigt einzuräumen, das unverheirathete, auf sich selbst hingewiesene Weib wäre ohne weiteres mit dem Manne zu vergleichen, der um den Erwerb kämpft. Der Mann hat gewöhnlich für den Unterhalt einer Familie zu sorgen, während das unverheirathete Weib nur für sich selbst zu sorgen hat. Schon dadurch wird ihr der Kampf ums Dasein erleichtert. Dazu kommt noch, dass die menschliche Gemeinschaft mit Geschlechtern und nicht mit Individuen rechnet; die Formen des Lebens werden nach allgemeinen Regeln gebildet, und nur wer sich diesen fügen kann, kommt unter den Schutz der Gemeinschaft. Der Unverheirathete, Mann wie Weib, ist und wird immer eine Ausnahme bleiben, die sich mit dem begnügen muss, was für sie gethan werden kann. Es würde unstatthaft sein, ihretwegen alles das zu gefährden, was eine tausendjährige Erfahrung uns kennen lehrte als das Förderlichste für die Entwickelung derjenigen Seiten des menschlichen Lebens, welche der Glückseligkeit am erspriesslichsten sind. Die Emancipationsbewegung hat aber nicht immer dieses Recht des Ganzen vor Augen

gehabt. Gerecht ist die Forderung des Einzelnen, so erzogen zu werden, dass er nöthigenfalls auf eigenen Füssen stehen könne; aber verfehlt wird die Forderung, wenn er dies „nöthigenfalls" vergisst. Die Bewegung ist aus dem sittlichen Gefühl entsprungen, dass es Pflicht sei das Los der Unverheiratheten so erträglich als möglich zu machen. Aber auch die heilige Schwelle der Ehe hat jene Bewegung überschritten, und der Berechtigung des Eheweibes zu selbständigem Erwerbe das Wort geredet. Die Voraussetzung desselben ist die vermögensrechtliche Selbständigkeit, und dreist hat man mit dieser den Tod in die Ehe hineinzuschleudern gewagt. Denkt man, die Selbständigkeit des Charakters und die Steigerung des sittlichen Werths des Geistes sei nur möglich, wo materielle Selbständigkeit vorhanden, dann misst man die realen Factoren des gebildeten menschlichen Lebens mit einem allzu kurzen Maass. Selbständiger Besitz ist bei den primitiven Völkern die Bedingung einer selbständigen Lage. Was die Frau ihrem Gatten leistet, kann hier jedes beliebige Weib leisten, an ihrer Persönlichkeit liegt nichts; darum vermag sie sich nur durch die physische Macht des Besitzes zu behaupten. Wo aber die Persönlichkeit der Frau entscheidet, weil ihre Fähigkeit die Kinder zu erziehen davon abhängt, da drückt man ihre Stellung ins Roh-Sinnliche wieder herab, wenn man dieselbe auf vermögensrechtliche Selbständigkeit zu gründen sucht. Die untern Klassen des Volkes stehen wol oft genug auf einem Standpunkte, dem die materielle Selbständigkeit des Weibes am besten entspricht. Aber wir, die höher stehen, können nicht die Aufgabe haben, kurzsichtig diejenigen Mittel zu ergreifen, durch welche vielleicht im Augenblick die Lage des Volkes gelindert werden könnte. Schwerlich können wir dem Weibe der untern Klassen eine andere rechtliche Stellung geben als dem der höhern, ohne das Fortschreiten zu höhern Stufen zu verhindern und einen verhängnisvollen Klassenunterschied zu schaffen. Allen Weibern eine Stellung zu geben, die nur den rohern

Verhältnissen entspricht, den gebildetern Formen aber mit Vernichtung droht, würde widersinnig und verbrecherisch sein. Glaubt man, die vermögensrechtliche Selbständigkeit der Frauen der gebildetern Klassen könne ein blosser Buchstabe bleiben, so wird man seinen Irrthum bald bereuen. Vermögensrechtliche Selbständigkeit wird unvermeidlich zum selbständigen Erwerb führen, und das Leben des Weibes das Abbild und nicht die Ergänzung des Lebens des Mannes werden. Wir können nur warnen nicht zu vergessen, dass der Mann in seinen harten, jetzt das Weib lockenden Kämpfen die zärtliche Feinheit des Gefühls eingebüsst hat, welche die Mutter zur Pflegerin der kindlichen Seele befähigt. Was besitzt das Weib, das ihr vergönnen könnte, die Last des Mannes auf ihre Schultern zu nehmen, ohne seinem Schicksale zu erliegen?

ACHTES KAPITEL.

Die Familie, der Clan und der Stamm. Schluss.

Wir sind jetzt mit unsern Untersuchungrn über den Ursprung der Familie zu Ende und werden nur noch einige kurze Bemerkungen über ihr Verhältniss und ihre Bedeutung für die Ausbildung der social-politischen Formen des Staates vorbringen. Die Familie hat sich als eine Organisation erwiesen, die geschaffen wurde, nicht um das Erwerben zu erleichtern, sondern um das schon Erworbene besser zu geniessen; sie wurde aber, einmal geschaffen, bewahrt und weiter entwickelt, weil sie dem Manne auch nach aussen hin Vortheile darbot, indem die anwachsenden Söhne ihn mächtiger machten, und die Töchter ihn mit noch andern in nützliche Beziehungen brachten. Sie war aber eine Organisation,

die sich nicht selbst genügte, sondern von einer Aussenwelt abhängig war, durch die ihre innere Zergliederung vielfach bestimmt und modificirt wurde. Die Entwickelung der Familie, haben wir gelernt, wird nicht blos vorwärts getrieben durch die Beziehungen, die unter ihren Mitgliedern bestehen; vielmehr sind es die verschiedenen Familienbeziehungen des Aelternpaares, die den Weg der Entwickelung angeben. Die Familie leidet somit an einer constitutionellen Schwäche, die es ihr schwer macht, als Trägerin einer Organisation, die grössere Kreise zu umfassen bestimmt ist, zu genügen. Wir haben ja auch gesehen, dass die Familie sich wol zu einer Familiengruppe zu erweitern vermag, dass aber diese ihren von der Familie erhaltenen Bau nicht über sehr nahe Grenzen hinaus lebenskräftig bewahren kann: sie löst sich innerhalb weniger Generationen in eine Gruppe von Familien auf.

Die bis jüngst unbestrittene Auffassung des Werdens der politischen Gemeinschaft sah in der Familie die Einheit, aus der die weitern Organisationen entsprangen. Der Staat, sagte man, bilde sich entweder durch eine Association von Familien oder durch eine Expansion der einen ursprünglichen Familie, welche beide Anschauungen in eine zusammenlaufen. Es konnte nicht ausbleiben, dass die oben kritisirten Theorien, die von einer ursprünglichen Existenz der Familie nichts wissen wollen, diese sogenannte patriarchalische Theorie umzustürzen und für den Staat einen andern Ursprung nachzuweisen versuchten. Mit grösster Vollständigkeit und in vielen Beziehungen in vortrefflicher Weise hat Morgan diesen Versuch gemacht.

Der Clan, sagt er, könne aus der Familie nicht entsprungen sein, weil die Exogamie diese verhindere, dem Clan sich unbedingt einzuverleiben. Der Clan sei homogen und von einer ausgedehnten Dauerhaftigkeit, und als solcher die natürliche Grundlage der socialen Gliederung. Die monogame Familie möge wol Individualität und Machtstellung im Clan und in der Gemeinschaft

überhaupt erringen, aber nichtsdestoweniger habe der Clan sie nicht als sein Element anerkannt oder anerkennen können. Dies gelte auch von der modernen Familie und der modernen politischen Gemeinschaft. Durch Eigenthumsrechte individualisirt und als ein rechtliches Wesen von den Gesetzen anerkannt, sei doch die Familie keineswegs die elementare Einheit des Staates. Der Staat erkenne seine Districte an, diese ihre Dörfer; das Dorf aber berücksichtige nicht die Familie. Die Nation erkenne ihre Stämme an, der Stamm seine Phratrien, diese ihre Clane; der Clan aber berücksichtige nicht die Familie.[1] Wir glauben, ohne auf den Irrweg der Theorie, die Morgan für die Familie verficht, zu gerathen, ihm die Richtigkeit dieser Nachweisung zugeben zu dürfen. Der Clan besteht nicht aus Familien, sondern aus Personen.

Wir müssen aber gegen Morgan bemerken, dass der Umstand, dass der Clan aus einzelnen Personen und nicht aus Familien besteht, nicht hinreicht, um zu beweisen, dass er nicht aus der Familie entsprang. Denn nehmen wir an, der Clan wäre eine erweiterte Familie, dann können wir keinen Grund finden, welcher die Bewahrung dieses Charakters als einer Conföderation einzelner Personen auch für die erweiterte Form unmöglich machen sollte. Dass die erweiterte Familie nothwendig aus einzelnen Familien bestehen müsse, leuchtet gar nicht von selbst ein. Wir können daher nicht für erwiesen ansehen, dass Familie und Clan verschiedenen Ursprungs seien, und wenn wir nichtsdestoweniger die patriarchalische Theorie unsererseits verwerfen, so geschieht dies aus andern Gründen.

Die Functionen der Familie sind von denjenigen des Clan gänzlich verschieden; und die Verwaltungsformen beider unterscheiden sich auch in so vielen Beziehungen, dass wir nicht umhin können, sie von Grund aus zu unterscheiden. Besonders die letztere Behauptung wird

[1] Morgan, Anc. Soc., S. 227.

Verwunderung erregen, weil die vornehmste Stütze der patriarchalischen Theorie immer die Leichtigkeit gewesen ist, mit der man die Entstehung des Häuptlingsthums aus der Function des Pater familias herausfinden zu können glaubte.[1] Man hat sich aber hier irreleiten lassen von der Unbestimmtheit der primitiven Vorstellungen und von der Einmischung von Abstammungsvorstellungen in die Begriffe der primitiven Clane sowol als von der in der Natur der Sache ruhenden, auffallenden Aehnlichkeit jeder Machtentfaltung. Wir müssen nach den Anfängen sowol der Vatergewalt als des Häuptlingsthums zurückgreifen, wenn wir uns sichere Begriffe über den Sachverhalt bilden wollen. In einigen spätern Formen des Stammes besitzt der Häuptling die Gewalt des Familienvaters, und in einigen spätern Formen der Familie ist die Gewalt des Vaters auf die des Häuptlings herabgesetzt worden; anfänglich aber sind sie verschieden, und die ursprüngliche Organisation des Clan ist der des Stammes und nicht der der Familie entlehnt. Der Charakter des primitiven Clan sowie des Stammes ist freie Association zu gegenseitigem Schutz. Von dem Tüchtigsten und Angesehensten wird sie mehr geleitet als beherrscht; und es bleibt zweifelhaft, ob der Häuptling durch Wahl oder durch die blosse Macht seiner Persönlichkeit herrsche. Von dem Stamme unterscheidet sich der Clan, wie der Theil vom Ganzen. Der Stamm steht als Einheit andern, feindlichen Stämmen gegenüber; der Clan kann auch nur im Gegensatz zu andern Clanen bestehen; dieser Gegensatz aber ist nicht ein gänzlicher Unterschied, eine durchgängige Selbständigkeit, wie der Unterschied der Stämme; vielmehr bewährt sich jener Gegensatz innerhalb eines Kreises gemeinschaftlicher Angelegenheiten,

[1] H. S. Maine, Early Law, S. 239 fg. Anc. Law, S. 136. Early History, S. 117. In einem folgenden Werke hoffe ich Gelegenheit zu finden, die Anfänge der politischen Gemeinschaft ausführlich darzustellen.

welche die mehrern Clane zu einem Stamme verbinden. Die Familie ist dagegen eine durchaus selbständige Bildung, die innerhalb des Stammes oder des Clan hervorschiesst. Die Familie ist nicht eine Gruppe, die einem Führer gehorcht, sie ist eine Anzahl von Personen, die einem andern gehören. Der Familienvater tritt ursprünglich als Eigenthümer seiner Familie auf. Der Clan, die Association zu gegenseitigem Schutze, wird auch vom Familienvater zu Hülfe gerufen, wenn er seine Rechte als Ehemann und Vater bedroht sieht. Die Familie besteht aber aus lebenden Menschen und ist somit auch eine Association von Personen, die sich dieselben Aufgaben stellen kann als der Clan. Und je nachdem die Familie sich zu einer Gruppe erweitert, überschreitet sie ihre eigenen Grenzen; und in demselben Maasse wie sie die Functionen des Clan zu übernehmen versucht, nähert sie sich auch der Organisation desselben. Wenn wir demnach behaupten, dass der Clan nicht von der Familie geschaffen werde, sondern dass er vielmehr dieselbe verschlinge, so mag die patriarchalische Theorie uns lächelnd erwidern, dass wir eben damit den Uebergang von der Familie zu dem Clan erwiesen haben. Dies ist aber ein Irrthum. Die Familie entwickelt sich eben nicht zu einem Clan; die Kräfte, welche ihr ihren besondern Charakter geben, hören einfach auf zu wirken, wenn die Sphäre, innerhalb welcher sie wirken sollen, zu gross wird, und andere Kräfte, die ganz unabhängig von der Familie schon da wirken, wo mehrere Personen gemeinschaftliche Sache machen, treten an ihre Stelle. Man kann sich keinen klaren Begriff von dem Clan und der Familie bilden, ohne auf jeden Punkt den Unterschied der beiden Institutionen ausgesprochen zu finden. Der Clan ist um des Kampf-ums-Dasein willen da, die Familie aber um das Errungene zu geniessen.

Wie sich überall Mittel und Zwecke immer aufs neue verschieben, so geschieht es hier, dass der Kampf ums Dasein, begrifflich nur das Mittel des Genusses, that-

sächlich die Kräfte und Gedanken der Menschen dermassen in Anspruch nehmen, dass er als Endzweck erscheint. Wo nur wenige oder gar keine Mittel zur Vervielfältigung, Steigerung und Veredelung des Genusses vorhanden sind, scheint der Mensch nur während des Kampfes zu leben. Das heisst: der Clan mag in der Kindheit des menschlichen Culturlebens die Familie auf allen Seiten bedrängen und beeinträchtigen. Aber sobald der Kampf ums Dasein nicht weniger hart und anstrengend, sondern geistiger und geregelter wird, werden Mittel und Zweck wieder ihre gebührenden Stellen finden. Der Genuss ist nicht mehr der roh-sinnliche, welcher in der Befriedigung thierischer Triebe besteht, sondern der sittliche, welchen uns das Leben mit und für andere gewährt. Im Heiligthum seiner Familie, wohin er keinen Gedanken an selbstsüchtigen Gewinn mit sich bringt, lebt der gebildete Mensch seine besten Stunden. Während der im primitiven Leben hochwichtigere Clan von dem staatlichen Organismus längst verzehrt wurde, hebt sich die Familie immer schöner und anmuthiger hervor, weil sie jetzt aller Motive, ihre Begrenzung zu vergessen, überhoben ist.

ANMERKUNGEN UND BELEGSTELLEN.

1. (S. 12.) The divisions were also named, in all clans but one, after the principal locality round which their components were clustered; and, in that exception all the divisions but one were named after some man of note. Fison and Howitt, S. 225. Vgl. die Tabelle S. 227 fg.

2. (S. 22.) In mancher Beziehung habe ich mich früher geirrt, und namentlich muss ich berichtigen, dass es Stammesnamen für die einzelnen Horden der Eingeborenen gibt, die von dem District, den sie bewohnen, hergenommen sind, oder vielleicht sind die Stammesnamen früher dagewesen und erst auf den District übertragen worden. Mit Gewissheit kann ich zwar die Existenz solcher Namen nur bei den Schwarzen von Encounterbai versichern, aber die hauptsächlichsten Einrichtungen sind bei allen diesen Stämmen dieselben.

3. (S. 23.) The whole body of the natives are divided into two classes, Erniung and Tem.... With respect to the divisions and subdivisions of tribes there exists so much intricacy, that it will be long before it can be understood. The classes Erniung and Tem are universal near the Sound; but the distinctions are general not tribual. Another division almost a general is into Moncalon and Torndirrup, yet there are a few who are neither. These can scarcely be distinguished as tribes, and are very much intermingled. The Moncalon, however, is more prevalent to the eastward of our establishment; and the Torndirrup to the westward. They intermarry and have each again their subdivisional distinctions some of which are peculiar, and some general; of these are the Opperheip, Cambien, Mahuar, etc. . . . What I, however, consider more correctly as tribes, are those which have a general name and a general district

although they may consist of Torndirrup and Moncalon, separate or commingled. These are, I believe, in some measure named by the kind of game or food found most abundant in the district. The inhabitants of the Sound and its immediate vicinity are called Meananger, probably derived from Mearn, the red root ... and anger, to eat, etc.

4. (S. 23.) A certain mysterious connection exists between a family and its kobong, so that a member of the family will never kill an animal of the species, to which his kobong belongs, should he find it asleep; indeed he always kills it reluctantly and never without affording it a chance to escape.

5. (S. 24.) „Yet it is not exclusively his, but others of his family have certain rights over it, so that it may be considered as partly belonging to the tribe. Thus all of them have a right to break down grasstrees, kill bandicoots, lizards and other animals, and dig up roots; but the presence of the owner of the ground is considered necessary when they fire the country for game." Journ. Roy. Geogr. Soc., 1831, Nind., I, 28. — „A man can dispose of or barter his lands to others." Eyre, II, 297. — „If the males of a family become extinct the male children of the daughter's inherit their grandfather's land." Eyre, II, 297. Vgl. Waitz, VI, 792. Grey, II, 326.

6. (S. 32.) There are strong reasons for believing that this remarkable area was the nursery land of the Ganowanian family, from which, as the initial point of their migrations, they spread abroad over both divisions of the continent. It seems probable, therefore, that their ancestors possessed the organization into gentes, and that it fall into decay and finally disappeared.

7. (S. 32.) Each Indian has his tamanuus, or spirit, which is selected by him at a very early age and is generally the first object they see in going out to the wood having animal life. Others create from their imagination one that have never met mortal eyes. The choice of a spirit, however insignificant it may appear, has a great influence on their after-life; for by its supposed commands, they are directed to good or evil, as they conceive that a non-conformity to its wishes would involve them in a multitude of evils, etc.

8. (S. 33.) I have previously had occasion to refer to the fashion among the Indians of carving the faces of animals upon the ends of the large beams which support the roofs of their permanent lodges. In addition, it is very usual to find representations of the same animals painted over the front of the lodge. These crests which are commonly

adopted by all the tribes, consist of the whale, porpoise, eagle, raven, wolf and frog etc. In connection with them are some curious and interesting traits of the domestic and social life of the Indians. The relationship between persons of the same crest is considered to be nearer than that of the same tribe; members of the same tribe may, and do marry — but those of the same crest are not, I believe, under any circumstances allowed to do so. A Whale therefore may not marry a Whale, nor a Frog a Frog. The child again always takes the crest of the mother; so that if the mother be a Wolf, all her children will be Wolves. As a rule also descent is traced from the mother not from the father.... Whenever or wherever an Indian chooses to exhibit his crest, all individuals bearing the same family-figure are bound to do honour to it by casting property before it, in quantities proportionate to the rank and wealth of the giver.

9. (S. 34.) As for clans there are many, and there are secret badges. All that can be noticed as to clans is, that all those that use the same roots for medicines constitute a clan. These clans are secretly formed. It is through the great-medicine-dance that a man or a woman gets initiated into these clans. Although they all join in one general dance, still the use, properties etc. of the medicine, that each clan uses, is kept entirely secret from each other. (II, 171.) The medicine-sack of a deceased Indian is given to the nearest relation; this is the only mark of identity. This sack is kept for two or three generations sometimes but the names of the owners have no affinity to the former family. So all is kept in memory; and when that fails all is gone. (III, 242.)

10. (S. 34.) Every separate body of Indians is divided into bands or tribes; which band or tribe forms a little community within the nation to which it belongs. As the nation has some particular symbol by which it is distinguished from others, so each tribe has a badge from which it is denominated; as that of the eagle, the panther, the tiger, the buffalo etc. One band of the Naudowessies (Sioux) is represented by a Snake, another a Tortoise, a third a Squirrel, a fourth a Wolf, and a fifth a Buffalo. Throughout every nation they particularize themselves in the same manner, and the meanest person among them will remember his lineal descent and distinguish himself by his respective family.

11. (S. 34.) The most influential men in a tribe are the medicine-men. Mayne, S. 260. — Weiterhin spricht er von andern

Corporationen, „which the whites term «medicine-man».... I may mention that each party has some characteristics peculiar to itself; but, in a more general sense, their divisions are but three — viz. those who eat humanbodies, the dog-eaters, and those who have no custom of the kind". (S. 286.) I think it is generally supposed that these parties I have described are the doctors of the Red Indians, because their proceedings are called „medicine work", and they „medicine men"; but I find that the medical profession is altogether a distinct business, and the doctors a distinct class. (S. 289.)

12. (S. 36.) In bygone days these small tribes contended against each other with great bitterness, but by the artificial influence exercised over them by the Hudson-Bay Company, they have been induced to live together in peace, and intermarriages among the tribes now frequently take place; in which case, it is said, that the husband almost invariably joins the tribe to which his wife belongs, under the idea that among her own family and friends she will be better able to provide for her husband's and childrens' wants. This also may proceed from the fact of the influence the women possess; for they always assume much authority in their tribe, and are held in high respect. They have charge of the lodge and the stores, and their consent is necessary for the use of them; for after coming into their possession, these articles are considered the womens' own.... Polygamy was and is still practised. Where this is the case, or where many families reside in the same lodge, each family or wife has a separate fire.

13. (S. 36.) Toute sa chasse appartient de droit à la cabane de son Epouse, la première année de son Marriage. Les années suivantes il est obligé de la partager avec elle, soit que sa femme ait resté au Village, soit qu'elle l'ait accompagné. (Lafitau, I, 579.)... As to their (the Seneca-Iroquois) family system when occupying the old long-houses, it is probable that some one clan predominated, the woman taking in husbands, however, from the other clans, and sometimes, for a novelty, some of their sons bringing in their young wives, until they felt brave enough to leave their mothers. Usually the female portion ruled the house, and were doubtless clanish enough about it. The stores were in common; but woe to the luckless husband or lover, who was too shiftless to do his share of the providing. No matter how many children or whatever goods he might have in the house, he might at any time be ordered to pick up his blanket and badge; and after such orders it would not

be healthful for him to attempt to disobey. The house would be too hot for him; and unless saved by the intercession of some aunt or grandmother, he must retire to his own clan; or, as was often done, go and start a matrimonial alliance in some other. (Vgl. hier: Hunter, S. 254.) The women were the great power among the clans, as everywhere else. They did not hesitate, when occasion required, „to knock off the horns", as it was tecknically called, from the head of the chief, and send him back to the ranks of the warriors. The original nomination of the chiefs also always rested with them. (Morgan, Anc. Soc., S. 455 Anm.) When a young man (bei den Knistenaux) marries, he immediately goes to live with the father and mother of his wife, who treat him nevertheless as a perfect stranger, till after the birth of his first child: he then attaches himself more to them than his own parents; and his wife no longer gives him any other denomination than that of the father of her child. (Mackenzie, S. XCVII.)

14. (S. 52.) Names among the Mapuchés were originally given to designate certain traits of character and appearance or they were derived from particular circumstances, as Eupuelev (the Winner of two Races), Katri-Lao (the Red Lion); but the necessity of distinguishing families caused the latter part of the father's name to be transmitted to the children with some modifications to distinguish individuals. Thus arose such family names as Huens (Heaven). Still though surnames are becoming more fixed with time, national usage makes it optional with parents to transmit their own names to their own children or not; and frequently in a large family, no two will be found whose names bear any relation to each other.

15. (S. 53.) L'Idole commanda au Prêtre qu'il leur dît, que les Seigneurs fussent divisez chacun avec sa lignée et famille, et que l'on séparait la terre en quatre quartiers, et faire en sorte que la maison que l'on avait bastie pour la mettre en repos, fût au milieu.... Après que cette séparation fut faite, leur Idole leur ordonna de partager entre-eux les Dieux qu'il leur nommeroit, et que chaque quartier traçast encore d'autres quartiers particuliers, où ces Dieux fussent reverez; ainsi chaque quartier des grands en avoit sous soy quantité d'autres petits, selon le nombre des Dieux que leur Idole leur commandait d'adorer, qu'ils appellerent Calputtutco, qui veut dire Dieux des quartiers.

16. (S. 55.) Aussitôt que ce changement (von Weiberlinie zu männlicher Linie) fut effectué, le père a pris la place occupée précédemment par la mère et a été regardé au lieu d'elle

comme le parent. Aussi à la naissance de l'enfant, le père devait naturellement être très-soigneux de ses actions et de ce qu'il mangeait de peur de faire mal à l'enfant. De là sans doute la curieuse coutume de la couvade. (Lubbock, S. 144.)

17. (S. 55.) L'enfant n'est pas plustost au mondes, qu'après l'avoir lavé et mis dans son petit lict de coton, elles travaillent dans la Case, comme si rien ne s'estoit passé en leur endroit, et comme si le mal de la femme avait passé jusqu'à au mari, il commence à se plaindre. Cependant on se mit en peine de le solliciter: on luy prend promptement un lict au haut de la Case et là on le visite comme malade, et on luy fait faire une diette qui guerirait des goutes et la grosse verolle les plus replets hommes de France etc. Les quarante jours (de diette) expirez, ils invitent leurs parens et leurs meilleurs amis, lesquels estant arrivez, auparavant que de se mettre à manger, découpent la peau de ce pauvre misérable avec des dents d'Acouty, et tirent du sang de toutes les parties de son corps, en sorte que d'un malade par pure imagination, ils en font bien souvent un malade réel etc. (De Tertre, II, 373.) — *Spix und Martius*: Puris und Coropos (I, 381): Die Diät wird nach der Geburt genau regulirt; Mann und Frau enthalten sich eine Zeit lang des Fleisches gewisser Thiere. — Marauhas (III, 1185): Nach der Geburt badet die Mutter das Kind in warmem Wasser, legt sich drei Wochen lang in die Hangmatte, und geniesst, ebenso wie der Mann, nichts als Brei von Mandioccamehl u. s. w. — Passes (III, 1186): Die Wöchnerin bleibt nach der Geburt einen Monat lang im Dunkeln und darf nur Mandiocca essen, desgleichen der Mann, welcher sich während dieser Zeit schwarz färbt und auch im Netze bleibt. — Araycus (III, 1187): Die Wöchnerin darf nur die Schildkröte, Tracaja und Fische, nicht aber Säugethiere essen: gleiche Diät hält auch der Mann so lange, bis der Säugling sitzen kann. — Culinos (III, 1189): Während die Wöchnerin Diät hält, essen die Männer die ersten fünf Tage gar nichts. — Haraicu (III, 1190): Wie die andern. — Canixanas (III, 1217): Wie viele andere Stämme pflegen sie zur Zeit der Niederkunft ihrer Frauen zu fasten. — Mundrucus (III, 1339): Wie die Karaiben und die alten Tupis haben die männlichen Mundrucus die Sitte, sich bei der Geburt eines Kindes mehrere Wochen lang in die Hangmatte zu legen, und die Pflege der Wöchnerin, sowie die Besuche der Nachbarn anzunehmen; nur dem Vater wird das Kind zugeschrieben, die Thätigkeit der Mutter dabei wird der des Bodens, der die Saat empfängt, verglichen. — *Venegas* (I, 82), Californien: He in the meantime lay in his case,

or stretched at full length under a tree affecting to be extremely ill; and this farce continued for three or four days. — *Charlevoix* (I, 295), Guaranis: Sitôt qu'une Femme était accouchée, le Mari observait pendant quinze jours un jeune rigoureux, ne chassait point, et n'avait de commerce avec personne. Ces Indiens étaient convaincus que la vie de l'Enfant dépendait de leur fidélité à se conformer à cet usage. — *Dobrizhoffer* (II, 273 fg.), Abiponer: Sie halten über diese ihnen lästige Gewohnheit desto lieber und sorgfältiger fest, da sie der Meinung sind, dass die Ruhe und die Mässigkeit des Vaters zum Wohlsein neugeborener Kinder ausserordentlich viel beitrage und schlechterdings nothwendig sei.... Denn sie sind fest überzeugt, dass jede Ungemächlichkeit des Vaters auf das neugeborene Kind wegen ihrer natürlichen Verbindung und Sympathie einen nachtheiligen Einfluss habe; dergestalt, dass alle Weiber, im Falle dieses stirbt, die Schuld davon der Unmässigkeit des Vaters zuschreiben, und sich bald über dieses, bald über jenes beschweren.

18. (S. 60.) A chief of more than ordinary ability arises and, subduing all his less powerful neighbours, founds a kingdom, which he governs more or less wisely till he dies. His successor not having the talents of the conqueror cannot retain the dominion and some of the abler under-chiefs set up for themselves and, in a few years, the remembrance only of the Empire remains. This, which may be considered as the normal state of African society, gives rise to frequent and desolating wars.

19. (S. 61.) The different Bechuana tribes are named after certain animals, showing probably that in former times they were addicted to animal worship like the ancient Egyptians. The term Bakatta means „they of the monkey"; Bakuena „they of the alligator"; Batlapi „they of the fish"; each tribe having a superstitious dread of the animal after which it is called. They also use the word „bina" to dance, in reference to the custom of thus naming themselves, so that, when you wish to ascertain what tribe they belong to, you say „What do you dance?" It would seem as if that had been a part of the worship of old. A tribe never eats the animal which is its namesake, using the term „ila", hate or dread, in reference to killing it.

20. (S. 71.) To this his sister — who was also his principal wife — objected, being prompted by the instinct of self-preservation.... So gathering together a strong party she attempted to surprise and kill him in his hut at night. Rumour of these intentions having reached him, he escaped with a

mere handful of men, and his sister proclaimed a brother the ruler in his stead.

21. (S. 72.) When a young (Banyai) man takes a liking to a girl of another village, and the parents have no objection to the match, he is obliged to sit with his knees in a bent position, as putting out his feet towards the old lady would give her great offence. If he becomes tired of living in this state of vassalage, and wishes to return to his own family, he is obliged to leave all his children behind they belong to the wife. This is only a more stringent enforcement of the law of „buying wives" (of allowing) an entire transference of her and her seed into another family. If nothing is given, the family from which she has come can claim the children as part of itself; the payment is made to sever this band. From the temptations placed here before my men, I have no doubt that some prefer to have their daughters married in that way, as it leads to the increase of their own village.

22. (S. 85.) The men are so gallant as to have made over all property to the women, who in return are most industrious, weaving, spinning, brewing, planting, sowing, in a word, doing all work not above their strength. When a woman dies the family property goes to her daughters, and when a man marries he lives with his wife's mother, obeying her and his wife.

23. (S. 87.) The worst feature in the manners of the people... is the laxity of their marriages; indeed divorce is so frequent that their unions can hardly be honoured with the name of marriage. The husband does not take his bride to his own home, but enters her household, or visits it occasionally; he seems merely entertained to continue the family to which his wife belongs.

24. (S. 93.) Chez les Limboos, tribu habitant dans les environs de Darjeeling, les fils deviennent la propriété du père moyennant une petite somme qu'il paye à la mère, l'enfant reçoit alors un nom et entre dans la tribu de son père; les filles restent avec la mère et appartiennent à sa tribu.

25. (S. 94.) When it has previously been agreed on, the bride is carried home. The poverty of the bridegroom, however, often renders it necessary for him to remain with his wife's father for sometime, to whom he becomes as a slave, until by his work he has redeemed his bride.... Children born out of wedlock, and the produces of Limboos and Lepchas are called „Koosaba". Boys become the property of the father on his paying the mother a small sum of money,

when the child is named and enters his father's tribe; girls remain with the mother and belong to her tribe.

26. (S. 98.) When rule is strictly followed, the successor of a deceased king is his next brother, failing whom, his own eldest son, or the eldest son of his eldest brother fills his place. But the rank of mothers and other circumstances often cause a deviation from the rule. I am acquainted with several cases in which the elder brother has yielded his right to the younger, with a reservation as to power and tribute becoming a man second only to the king.

27. (S. 98.) Rank is hereditary, descending through the female; an arrangement which arises from the great number of wives allowed to a leading chief, among whom is found the widest difference of grade.

28. (S. 100.) Vasus cannot be considered apart from the civil polity of the group, forming as they do one of its integral parts, and supplying the high-pressure power of Fijian despotism. In grasping at dominant influence the chiefs have created a power, which, ever and anon, turns round and gripes them with no gentle hand.... It is not, however, in his private capacity, but as acting under the direction of the king, that the Vasu's agency tends greatly to modify the political machinery of Fiji, in asmuch as the sovereign employs the Vasu's influence, and shares much of the property thereby acquired. Great Vasus are also Vasus to great places, and, when they visit these at their superior's command, they have a numerous retinue and increased authority. A public reception and great feasts are given them by the inhabitants of the place which they visit; and they return home laden with property, most of which, as tribute, is handed over to the king.

29. (S. 105.) Where the common stock (of land) is limited, it is necessary to make rule for its enjoyment; but where all can have as much as they want, no one would take the trouble to make rules, and no one would submit to them if made.

30. (S. 110.) On the principle of participation already stated, any bandhu who offers a cake to his maternal ancestors will be the sapinda, not only of those ancestors, but of all other persons whose duty it was to offer cakes to the same ancestors. But the maternal ancestors of A may be the paternal or maternal ancestors of B; and in this manner A will be the bandhu or bhinna-gotra sapinda of B, both being under an obligation to offer to the same persons.

31. (S. 138.) As among other gregarious animals the unions of the sexes were probably, in the earliest times, loose, tran-

sitory, and in some degree promiscuous.... The men of a group must either have quarrelled about their women and separated, splitting their horde into hostile sections; or, in the spirit of indifference indulged in savage promiscuity. That quarrels and divisions were of frequent occurrence cannot be doubted. These were the first wars for women and they went to form the habit which established exogamy. And whether quarrels arose or not, we are led to contemplate groups indulging in a promiscuity more or less general. The quarrels must have been between sections of the hordes rather than between individuals. No individual at that stage could well carry off a woman isolate himself and found a family.

32. (S. 140.) The earliest human groups can have had no idea of kinship. We do not mean to say that there ever was a time, when men were not bound together by a feeling of kindred. The filial and fraternal affections may be instinctive. They are obviously independent of any theory of kinship, its origin and consequences; they are distinct from the perception of the unity of blood, upon which kinship depends and they may have existed long before kinship became an object of thought. Previously individuals had been affiliated not to persons but to some group. The new idea of blood relationship would more readily demonstrate the group to be composed of kindred than it would evolve a special system of bloodties between certain of the individuals in the group. The members of a group would now have become brethren.... Once a man has perceived the fact of consanguinity in the simplest case, ... namely that he has his mother's blood in his veins, he may quickly see that he is of the same blood with her other children. If the paternity of a child were usually as indisputable as the maternity, we might expect to find kinship through males acknowledged soon after kinship through females.

33. (S. 140.) Heterogeneity as a statical force can only have come into play when a system of kinship led the hordes to look on the children of their foreign women as belonging to the stocks of their mothers, that is when the sentiment which grew up with the system of kinship became so strong as to overmaster the old filiation to the group (and its stock) of the children born within it.

34. (S. 156.) What is to be done that the name of the aged or dead man be not put out on earth nor his lot placed in jeopardy beyond the grave? Now all ancient opinion, religious or legal, is strongly influenced by analogies, and the child born through the Niyoga is very like a real son. Like

a real son he is born of the wife or the widow; and though he has not in him the blood of the husband he has in him the blood of the husband's race. The blood of the individual cannot be continued, but the blood of the household flows on. It seems to me very natural for an ancient authority or customary law to hold that under such circumstances the family was properly continued.

35. (S. 165.) Sekeletu, according to the system of the Bechuanas, became possessor of his father's wives, and adopted two of them; the children by these women are, however, in these cases, termed brothers. When an elder brother dies, the same thing occurs in respect of his wives; the brother next in age takes them, as among the Jews, and the children that may be born of those women he calls his brother's [1] also. He thus raises up seed to his departed relative.

36. (S. 191.) All the tribes possessing the Turanian system describe their kindred by the same formula, when asked in what manner one person was related to another. A descriptive system precisely like the Aryan always existed both with the Turanian and the Malayan not as a system of consanguinity, for they had a permanent system, but as a mean of tracing relationships.

37. (S. 268.) Because the moon was called measurer or even carpenter, it does not follow that the earliest framers of languages saw no difference between a moon and a man. Primitive men, no doubt, had their own ideas very different from our own; but do not let us suppose for one moment that they were idiots, and that, because they saw some similarity between their own acts and the acts of rivers, mountains, the moon, the sun, and the sky, and because they called them by names expressive of those acts, they therefore saw no difference between a man, called a measurer, and the moon, called a measurer, between a real mother, and a river, called a mother. (Orig. of Rel., S. 193.) — „Our problem is not, how language came to personify, but how it succeeded in dispersonifying." (Orig. of Rel., S. 194.) — „We see how what is called the irrational element in mythology is due to a misunderstanding of ancient names, and how, so far from real events being turned into myths, myths have there, too, been turned into accounts of real events." (Introd., S. 280.)

---

[1] Der Text hat hier „brothers" (Plur. Acc.), was aber in diesem Zusammenhang keinen Sinn gibt.

Die angeredete Person.	Mann redet		Weib redet	
	ältere.	jüngere.	ältere.	jüngere.
Bruder	käĭ'-kŭ-ä-ä'-nä	käĭ'-käĭ'-nä	käĭ'-kŭ-nä'-na	käĭ'-kŭ-nä-nä
Schwester	käĭ'-kŭ-wä-heé na	käĭ'-kŭ-wä-heé-nä	käĭ'-kŭ-ä-ä'-nä	käĭ-läĭ-nä
Stiefbruder	käĭ'-kŭ'-	ä-ä'-nä	kŭ-n	ä'-na
Stiefschwester	käĭ'-kŭ-	wä-heé-na	kŭ-ä-	ä'-na
Sohn des Vaterbruders	käĭ'-kŭ-ä-nä	käĭ'-kŭ-nä	käĭ'-kŭ-ä-nä	käĭ'-kŭ-nä
Tochter desselben	käĭ'-kŭ-ä-heé-na	do.	do.	do.
Sohn der Vaterschwester	käĭ'-kŭ-ä-nä	käĭ'-käĭ'-nä	käĭ'-kŭ-ä-nä	käĭ'-käĭ'-nä
Tochter derselben	käĭ'-kŭ-w	ä-heé-na	käĭ'-kŭ-ä-ä'-na	käĭ'-läĭ'-na
Sohn des Mutterbruders	käĭ'-kŭ-ä-ä'-na	käĭ'-käĭ-nä	käĭ'-kŭ-nä'-na	käĭ'-kŭ-nä'-nä
Tochter desselben	käĭ'-kŭ-wä-heé-na	käĭ'-kŭ-wä-heé-nä	käĭ'-kŭ-ä-ä-nä	käĭ'-läĭ-nä
Sohn der Mutterschwester	käĭ'-kŭ-ä-nä'-nä	käĭ'-käĭ'-nä	käĭ'-kŭ-nä'-na	käĭ'-kŭ-nä'-na
Tochter derselben	käĭ'-kŭ-w	ä-heé-na	käĭ'-kŭ-ä-ä'-nä	käĭ'-käĭ'-nä
Sohn des Vaters-Vaters-Bruders-Sohns	käĭ'-kŭ-ä-ä'-nä	käĭ'-käĭ-nä		
Sohn der Vaters-Vaters-Schwester-Tochter	käĭ' kŭ-ä-ä'-nä			
Tochter derselben	käĭ'-kŭ-wä-heé-na			
Sohn des Mutter-Mutter-Bruders-Sohns	käĭ'-kŭ-ä-ä'-nä			
Tochter desselben	. . . . .	. . . . .	käĭ'-kŭ-wä-heé-na	
Tochter der {Mutter-Mutter-Schwester-Tochter}	. . . . .	. . . . .	käĭ'-kŭ-wä-heé-na	käĭ'-käĭ'-nä
Sohn des {Vaters-Vaters-Vaters-Bruders-Sohns-Sohns}	käĭ'-kŭ'-ä-ä'-nä			
Tochter der {Vaters-Vaters-Vaters-Schwester-Tochter-Tochter}	maŭ-käĭ'-kŭ-wä-heé-na			
Sohn des {Mutter-Mutter-Mutter-Bruders-Sohns-Sohns}	käĭ'-kŭ'-ä-ä-na	. . . . .	käĭ'-kŭ'-ä-ä-na	
Tochter der {Mutter-Mutter-Mutter-Schwester-Tochter-Tochter}	. . . . .	. . . . .	käĭ'-kŭ-ä-ä-na	
Brüder	maŭ-käĭ'-k	u-ä-ä-nä	maŭ-käĭ'-käĭ-	nä
Schwestern	maŭ-käĭ'-k	u-wä-heé-na	maŭ-käĭ'-ku-	wä-heé-na

Tab. II. (Morgan, Systems. Tab. III, No. 16. Malaien.)

Kana oder waheena = Gemahl oder Gemahlin, bezeichnet auch:	Kaikoaka = Schwager oder Schwägerin, bezeichnet:	Punalua = intimate companion, bezeichnet:
Bruder des Gemahls	Bruder der Gemahlin	Gemahl der Schwester der Gemahlin.
Gemahl der Schwester (Weib redet)	Gemahl der Schwester (Mann redet)	Gemahlin des Bruders des Gemahls.
Schwester der Gemahlin	Schwester des Gemahls.	
Gemahlin des Bruders (Mann redet)	Gemahlin des Bruders (Weib redet).	
Gemahlin des Bruders der Gemahlin	Gemahl der Vaters-Bruders-Tochter.	
(Gemahl der Schwester des Gemahls)?	do. der Vaters-Schwester-Tochter.	
Gemahlin des Vaters-Bruders-Sohns	do. der Mutter-Bruders-Tochter.	
do. des Vaters-Schwester-Sohns	do. der Mutter-Schwester-Tochter.	
do. des Mutter-Bruders-Sohns.		
do. des Mutter-Schwester-Sohns.		

Tab. III. (Morgan, Systems. Tab. II. No. 1. 7. 2. 59. 26. 27.)

Die angeredete Person.	Seneca (1).	Two-Mountains (7).	Cayuga (2).	Micmac (59).	Minnitaree (26).	Crow (27).
Vaterbruder	Vater	do.	do.	Kl. Vater	Vater	do.
Vaterschwester	Tante	Mutter	do.	Tante	Grossmutter	Mutter.
Mutterbruder	Oheim	do.	do.	do.	Aelterer Bruder	do.
Mutterschwester	Mutter	do.	do.	Kl. Mutter	Mutter	do.
Sohn des Vaters-Vaters-Bruders	Vater	do.	do.	do.	do.	do.
Tochter der Vaters-Vaters-Schwester	Tante	Mutter	do.	Tante		
Sohn des Mutter-Mutter-Bruders	Oheim	do.	do.	do.		
Tochter der Mutter-Mutter-Schwester	Mutter	do.	do.	do.		
Sohn des { Vaters-Vaters-Vaters-Bruders-Sohns	Vater	do.	do.	do.	nicht gegeben.	
Tocht. der { Vaters-Vaters-Vaters-Schwester-Tochter	Tante	Mutter	do.	Tante		
Sohn des { Mutter-Mutter-Mutter-Bruders-Sohns	Oheim	do.	do.	do.		
Tocht. der { Mutter-Mutter-Mutter-Schwester-Tochter	Mutter	do.	do.	do.		
Alle Kinder:						
1) des „Vaterbruders“	Brud. Schw.	do.	do.	do.	do.	do.
2) der „Vaterschwester“	Vetter Cousine	Brud. Schw.	Vetter Cousine	Brud. Schw.	Vater. Mutter	do.
3) des „Mutterbruders“	Vetter Cousine	Brud. Schw.	Vetter Cousine	Brud. Schw.	Sohn. Tochter	do.
4) der „Mutterschwester“	Brud. Schw.	do.	do.	do.	do.	do.

Die sehr verschiedenen Benennungen der Person bei den übrigen Ganowaiiern.

Kinder des Vaterbruders	Mann redet: Stiefbruder, Stiefschwester, No. 41—45. 61. 62. Weib redet: Stiefbruder, No. 41. 61. 62. Stiefschwester No. 41. 44. 45. 61. 62.					
Kinder der Vaterschwester	Geschwister. No. 7. 56. 59. 63. 64. 66. 67. (68.) 69. (71.)		Mann redet: Neffe, { No. 18—24. 46—52. 54. 55. Weib redet: Kind. do.			Vater u. Tante No. (28.) 32. 33. Vat. u. Grossmutt. No. (28.) 30. 31. Vater u. Mutter 26. 27. 29. 34. 35.
Kinder des Mutterbruders	Geschwstr.: No. 7. 56. 59. 63. 64. 66-68.	Oheim und Mutter, No. 18-24. 46-52. 54. 55.	Stiefgeschwister: No. 61-62.	Kinder: No. 26—35. (Weib redet: { Grosssohn, No. 30. Grosskind, No. 31.)		
Kinder der Mutterschwester	Mann redet: Stiefgeschwister, No. 41—45. 61. 62 Weib redet: do. No. 41. 60—63.					
Vaterschwester	Mutter: No. 2—5. 7. 27. 34—36. 62. (o. 25. Weib redet).			Grossmutter No. 28. 30. 31.	Stiefmutter No. 61	
Mutterbruder	Aelterer Bruder, No. 26. 27.					

Tab. V. (Morgan, Systems. Tab. II, No. 1. 8. Tab. III. No. 1. Appendix zu Tab. III.)

Die angeredete Person.	Seneca (II. 1).	Wyandot (II. 8).	Tamil (III. 1).		Fiji (Appendix)	
					Mann r.	Weib r.
Gemahlin des Bruders	Schwägerin	do.	Cousine		Mein Stab	Cousine.
Gemahl der Schwester	Schwager	do.	Vetter		Vetter	Mein Stab.
Bruder des Gemahls	Schwager	do.	Vetter		—	Gemahl.
Schwester desselben	Schwägerin	do.	do.		—	Cousine.
Bruder der Gemahlin	Schwager	do.	Vetter		do.	—
Schwester derselben	Schwägerin	do.	Cousine		Mein Stab	—
Gemahlin des Bruders des Gemahls	. . . nicht verwandt		Schwägerin?		—	Ein Weib.
do. des Bruders der Gemahlin			Schwester		do.	—
Gemahl der Schwester des Gemahls			Schwager?		—	Vetter.
do. der Schwester der Gemahlin			Schwager?		Ein Mann	—
Gemahlin des Vaters-Bruders-Sohns	Schwägerin	do.	Cousine		Mein Stab	Cousine.
Gemahl der Vaters-Bruders-Tochter	Schwager	do.	Vetter		Vetter	Mein Stab.
Gemahlin des Vaters-Schwester-Sohns	Schwägerin	do.	jüngere Schwester		Schwester	Ein Weib.
Gemahl der Vaters-Schwester-Tochter	Schwager	do.	Bruder		Ein Mann	Bruder.
Gemahlin des Mutter-Bruders-Sohns	Schwägerin	do.	jüngere Schwester		Schwester	Ein Weib.
Gemahl der Mutter-Bruders-Tochter	Schwager	do.	Bruder		Ein Mann	Bruder.
Gemahlin des Mutter-Schwester-Sohns	Schwägerin	do.	Cousine		. . . nicht	gegeben.
Gemahl der Mutter-Schwester-Tochter	Schwager	do.	Vetter			
Gemahlin des Vaterbruders	Stiefmutter	Tante	Mutter		do.	do.
Gemahl der Vaterschwester	Stiefvater	Oheim	do.		do.	do.
Gemahlin des Mutterbruders	Schwiegertante	Tante	do.		do.	do.
Gemahl der Mutterschwester	Stiefvater	Oheim	Vater		do.	do.
			Mann r.	Weib r.		
Gemahlin des Brudersohns	Schwiegertochter	do.	Nichte	Tochter	Nichte	Tochter.
Gemahl der Bruderstochter	Schwiegersohn	do.	Neffe	Sohn	Neffe	Sohn.
Gemahlin des Schwestersohns	Schwiegertochter	do.	Tochter	Nichte	Tochter	Nichte.
Gemahl der Schwestertochter	Schwiegersohn	do.	Sohn	do.	do.	Neffe.

Tab. VI. (Morgan, Systems. Wie in unserer Tab. V.)

Die angeredete Person.	Seneca (II. 1).	Wyandot (II. 8).	Tamil (III. 1).	Fiji (Appendix).
Vaterbruder	Vater	do.	do.	do.
Vaterschwester	Tante	do.	do.	do.
Mutterbruder	Oheim	do.	do.	do.
Mutterschwester	Mutter	do.	do.	do.
Sohn des Vaters-Vaters-Bruders	Vater	do.	do.	nicht gegeben.
Tochter desselben	nicht gegeben	nicht gegeben	nicht gegeben	
Sohn des Mutter-Mutter-Bruders	Oheim	do.	do.	
Tochter desselben	nicht gegeben	nicht gegeben	nicht gegeben	Oheim.
Sohn der Vaters-Vaters-Schwester	Tante	do.	Mutter	do.
Tochter derselben	nicht gegeben	nicht gegeben	nicht gegeben	Oheim.
Sohn der Mutter-Mutter-Schwester	Mutter	do.	do.	do.
Tochter derselben				
Sohn des Vaters-Vaters-Vaters-Bruders-Sohns	Vater	do.	do.	nicht gegeben.
Tochter der Vaters-Vaters-Vaters-Schwester-Tochter	Tante	do.	Mutter	
Sohn des Mutter-Mutter-Mutter-Bruders-Sohns	Oheim	do.	do.	
Tochter der Mutter-Mutter-Mutter-Schwester-Tochter	Mutter	do.	do.	do.

Tab. VII. (Morgan, Systems. Wie in unserer Tab. V.)

Die angeredete Person.	Seneca (II. 1).	Wyandot (II. 8).	Tamil (III. 1).	Fiji (Appendix).
Sohn des Vaterbruders	Bruder	do.	do.	do.
Tochter desselben	Schwester	do.	do.	do.
Sohn des Mutterbruders	Vetter	do.	do.	do.
Tochter desselben	Cousine	do.	do.	do.
Sohn der Mutterschwester	Bruder	do.	do.	do.
Tochter derselben	Schwester	do.	do.	do.
Sohn der Vaterschwester	Vetter	do.	do.	do.
Tochter derselben	Cousine	do.	do.	do.
Sohn des Vaters-Vaters-Bruders-Sohns	Bruder (Mann r.)	do.	do.	nicht gegeben.
do. der Vaters-Vaters-Schwester-Tochter	Vetter (Mann r.)	do.	Bruder	do. (Kinder d. Vater-Vater-Schwest.-Sohns = Vetter u. Cousine.)
Tochter derselben	Cousine (Mann r.)	do.	Schwester	do.
Sohn des Mutter-Mutter-Bruders-Sohns	Vetter	do.	do.	nicht gegeben.
Tochter desselben	Cousine	do.	do.	Kinder des Mutter-Mutter-Schwester-Sohns=Vetter und Cousine.
do. der Mutter-Mutter-Schwester-Tochter	Schwester (Weib r.)	do.	do.	do.
Aelterer Sohn des Vaters-Vaters-Vaters-Bruders-Sohns-Sohns	Bruder (Mann r.)	do.	do.	nicht gegeben.
Tochter der Vaters-Vaters-Vaters-Schwester-Tochter-Tochter	Cousine (Mann r.)	do.	Schwester	
Sohn des Mutter-Mutter-Mutter-Bruders-Sohns-Sohns	Vetter	do.	do.	
Aelt. Tochter der Mutter-Mutter-Mutter-Schwester-Tochter-Tochter	Schwester (Weib r.)	do.	do.	do.

Tab. VI. (Morgan, Systems. Wie in unserer Tab. V.)

Die angeredete Person.	Seneca (II. 1).	Wyandot (II. 8).	Tamil (III. 1).	Fiji (Appendix).
Vaterbruder	Vater	do.	do.	do.
Vaterschwester	Tante	do.	do.	do.
Mutterbruder	Oheim	do.	do.	do.
Mutterschwester	Mutter	do.	do.	do.
Sohn des Vaters-Vaters-Bruders	Vater	do.	do.	nicht gegeben.
Tochter desselben	nicht gegeben	nicht gegeben	nicht gegeben	
Sohn des Mutter-Mutter-Bruders	Oheim	do.	do.	
Tochter desselben	nicht gegeben	nicht gegeben	nicht gegeben	
Sohn der Vaters-Vaters-Schwester				Oheim.
Tochter derselben	Tante	do.	Mutter	do.
Sohn der Mutter-Mutter-Schwester	nicht gegeben	nicht gegeben	nicht gegeben	Oheim.
Tochter derselben	Mutter	do.	do.	do.
Sohn des {Vaters-Vaters-Vaters-Bruders-Sohns}	Vater	do.	do.	nicht gegeben.
Tochter der {Vaters-Vaters-Vaters-Schwester-Tochter}	Tante	do.	Mutter	
Sohn des {Mutter-Mutter-Mutter-Bruders-Sohns}	Oheim	do.	do.	
Tochter der {Mutter-Mutter-Mutter-Schwester-Tochter}	Mutter	do.	do.	do.

Tab. VII. (Morgan, Systems. Wie in unserer Tab. V.)

Die angeredete Person.	Seneca (II. 1).	Wyandot (II. 8).	Tamil (III. 1).	Fiji (Appendix).
Sohn des Vaterbruders	Bruder	do.	do.	do.
Tochter desselben	Schwester	do.	do.	do.
Sohn des Mutterbruders	Vetter	do.	do.	do.
Tochter desselben	Cousine	do.	do.	do.
Sohn der Mutterschwester	Bruder	do.	do.	do.
Tochter derselben	Schwester	do.	do.	do.
Sohn der Vaterschwester	Vetter	do.	do.	do.
Tochter derselben	Cousine	do.	do.	do.
Sohn des Vaters-Vaters-Bruders-Sohns	Bruder / Vetter / Cousine (Mann r.)	do.	do.	nicht gegeben.
do. der Vaters-Vaters-Schwester-Tochter		do.	Bruder	do. (Kinder d. Vater-Vater-Schwest.-Sohns = Vetter u. Cousine.)
Tochter derselben		do.	Schwester	do.
Sohn des Mutter-Mutter-Bruders-Sohns	Vetter	do.	do.	nicht gegeben.
Tochter desselben	Cousine	do.	do.	Kinder des Mutter-Mutter-Schwester-Sohns=Vetter und Cousine.
do. der Mutter-Mutter-Schwester-Tochter	Schwester (Weib r.)	do.	do.	do.
Aelterer Sohn des Vaters-Vaters-Vaters-Bruders-Sohns-Sohns	Bruder / Cousine (Mann r.)	do.	do.	nicht gegeben.
Tochter der Vaters-Vaters-Vaters-Schwester-Tochter-Tochter		do.	Schwester	
Sohn des Mutter-Mutter-Mutter-Bruders-Sohns-Sohns	Vetter	do.	do.	
Aelt. Tochter der Mutter-Mutter-Mutter-Schwester-Tochter-Tochter	Schwester (Weib r.)	do.	do.	do.

Tab. VIII. (Morgan, Systems. Appendix zu Tab. III, Tab. II, No. 80.)

Die angeredete Person.	Tonganesen (Appendix).	Northumberland Inlet Eskimo (II, 80).
Vaterbruder	tamai = Vater	Ukka = Oheim.
Vaterschwester	mehekitaga = Tante	Atchunga = Tante.
Mutterbruder	tuajina = Oheim	Angugga = Oheim.
Mutterschwester	fae = Mutter	Aigugga = Tante.
Kinder des Vaters-Vaters-Bruders	nicht gegeben	
Sohn der Vaters-Vaters-Schwester	tamai = Vater	
Tochter derselben	tamai = Vater	
Kinder des Mutter-Mutter-Bruders	nicht gegeben	Keine Bezeichnungen.
Sohn der Mutter-Mutter-Schwester	fae = Mutter	
Tochter derselben	fae = Mutter	
do. der Mutter-Mutter-Mutter-Schwester-Tochter	fae = Mutter	
Kinder der Vaterschwester	tama amehekitaga = Vetter u. Cousine	Mann redet, Illunga / Weib redet, Illoa = Vetter u. Cousine.
Sohn des Mutterbruders	tama tuajina = Vetter	Illunga / Illoa = Vetter u. Cousine.
Tochter desselben	kein besonderer Name	Illunga / Illoa = Vetter u. Cousine.
Alle übrigen dieser Generation	taokete = älterer Bruder tehina = jüngerer Bruder (If he be the son of my father's elder brother, he is *taokete;* if of my father's younger brother *tehina;* and this irrespective of our respective ages.)	Illunga / Illoa = Vetter u. Cousine.

Tab. IX. (Morgan, Systems. Appendix zu Tab. III. Tab. II, No. 80, Tab. III, No. 13.)

Die angeredete Person.	Tonganesen (Appendix).		Eskimo (II, 80).	Karens (III, 13).	
	Mann redet	Weib redet		Mann redet	Weib redet
Bruderkinder	Sohn und Tochter	Neffe und Nichte	Neffe und Nichte.	Neffe und Nichte.	Neffe und Nichte.
Schwesterkinder	Neffe und Nichte	Knabe und Mädchen			
Kinder des Vaters-Bruders-Sohns . . .	Sohn und Tochter	Knabe und Mädchen			
do. der Vaters-Bruders-Tochter . .	Neffe und Nichte	Knabe und Mädchen			
do. der Vaters-Schwester-Tochter	No specific term. I being a male, my son will be *„tuatehina"* with my father's sister's son's son.				
do. des Vaters-Schwester-Sohns .					
do. des Mutters-Bruders-Sohns . .					
do. der Mutter-Bruders-Tochter . .					
do. des Mutter-Schwester-Sohns .	Sohn und Tochter	Knabe und Mädchen			
do. der Mutter-Schwester-Tochter	Neffe und Nichte	Knabe und Mädchen			
do. des Vaters-Vaters-Bruders-Sohns-Sohns	nicht gegeben.	nicht gegeben.	keine Bezeichnungen.		
do. der Vaters-Vaters-Schwester-Tochter-Tochter . . .	Sohn und Tochter				
do. der Mutter-Mutter-Schwester-Tochter-Tochter . . .	Sohn und Tochter				
do. der Mutter-Mutter-Mutter-Schwester-Tochter-Tochter-Tochter . . .	Sohn und Tochter				

Appendix zu Tab. IX. (Morgan, Systems. Tab. III, No. 1 und 13.)

Die angeredete Person.	Tamil (III, 1).		Karens (III, 13).	
	Mann redet	Weib redet	Mann redet	Weib redet
Bruderkinder	Sohn und Tochter	Neffe und Nichte	Neffe und Nichte	do.
Gemahlin derselben	Schwiegersohn, Neffe Schwiegertochter, Nichte	Sohn, Tochter	Neffe, Nichte	do.
Schwesterkinder	Neffe, Nichte	Sohn, Tochter	Neffe, Nichte	do.
Gemahlin derselben	Sohn, Tochter	Schwiegersohn, Neffe Schwiegertochter, Nichte	Neffe, Nichte	do.
Vaterbruder	Grosser Vater	do.	Oheim	do.
Gemahlin desselben	Mutter	do.	Tante	do.
Mutterschwester	Grosse Mutter	do.	Tante	do.
Gemahl derselben	Vater	do.	Oheim	do.
Kinder des Vaterbruders	Bruder, Schwester	do.	Vetter, Cousine	do.
Gemahle derselben	Schwager, Vetter Schwägerin, Cousine	do.	Vetter, Cousine	do.
Kinder der Mutterschwester	Bruder, Schwester	do.	Vetter, Cousine	do.
Gemahle derselben	Schwager, Vetter Schwägerin, Cousine	do.	Vetter, Cousine	do.
Gemahle der Kinder der Vater-Schwester	Bruder, Schwester	do.	Vetter, Cousine	do.
Gemahlin der Kinder des Mutter-Bruders	Bruder, Schwester	do.	Vetter, Cousine	do.
Kinder des Vaters-Bruders-Sohns	Sohn, Tochter	Neffe, Nichte	Neffe, Nichte	do.
do. der Vaters-Schwester-Tochter	Sohn, Tochter	Neffe, Nichte	Neffe, Nichte	do.
do. des Mutter-Schwester-Sohns	Sohn, Tochter	Neffe, Nichte	Neffe, Nichte	do.
do. der Mutter-Bruders-Tochter	Sohn, Tochter	Neffe, Nichte	Neffe, Nichte	do.
do. der Vaters-Bruders-Tochter	Neffe, Nichte	Sohn, Tochter	Neffe, Nichte	do.
do. des Vaters-Schwester-Sohns	Neffe, Nichte	Sohn, Tochter	Neffe, Nichte	do.
do. der Mutter-Schwester-Tochter	Neffe, Nichte	Sohn, Tochter	Neffe, Nichte	do.
do. des Mutter-Bruders-Sohns	Neffe, Nichte	Sohn, Tochter	Neffe, Nichte	do.

Tab. X. (Morgan, Systems. III, No. 4. 8.)

Die angeredete Person.	Hindu (III, 4).	Chinesen (III, 8).
Vaterbruder	Väterlicher Oheim	Wote poh / shuh fu = mein senior / junior Vater.
Vaterschwester	Väterliche Tante	Wote kumo = meine Tantemutter oder Kutseay = meine Tante, ältere Schwester.
Mutterbruder	Mütterlicher Oheim	Wote mokew = mein mütterlicher Oheim.
Mutterschwester	Mütterliche Tante	Wote ta / leaon ema = meine grosse / kleine Mutter.
Sohn des Vaters-Vaters-Bruders	Väterlicher Oheim	Wote tang poh? = senior Vater von der *tang*-Klasse.
Tochter der Vaters-Vaters-Schwester	Väterliche Tante	Wote peaon ku = Tantemutter von der *peaon*-Klasse.
Sohn des Mutter-Mutter-Bruders	Mütterlicher Oheim	Wote peaon poh? = senior Vater von der *peaon*-Kl.
Tochter der Mutter-Mutter-Schwester	Mütterliche Tante	Wote peaon e = Tante von der *peaon*-Kl.
Sohn des Vaterbruders	Brud. durch väterl. Bruder od. Oheim	Wote tang heungte = Bruder von der *tang*-Kl.
Tochter desselben	Schwest. durch vät. Schwester od. Oheim	Wote tang tsze mei = Schwester von der *tang*-Kl.
Sohn der Vaterschwester	Brud. durch vät. Bruder od. Tante	Wote peaon heungte = Bruder von der *peaon*-Kl.
Tochter derselben	Schwest. durch vät. Schwester od. Tante	Wote peaon tsze mei = Schwester von der *peaon*-Kl.
Sohn des Mutterbruders	Brud. durch mütt. Bruder od. Oheim	Wote peaon heungte = Bruder von der *peaon*-Kl.
Tochter desselben	Schwest. durch mütt. Schwester od. Oheim	Wote peaon tsze mei = Schwester von der *peaon*-Kl.
Sohn der Mutterschwester	Brud. durch mütt. Bruder od. Tante	Wote epeaon heungte = Bruder von der *epeaon*-Kl.
Tochter derselben	Schwest. durch mütt. Schwester od. Tante	Wote epeaon tsze mei = Schwester von der *epeaon*-Kl.
Brudersohn	Neffe und Nichte.	Mann r., Wote chih ir / Weib r., Wote wae chih } Sohn von der *chih*-Kl.
Brudertochter		Mann r., Wote chih neu / Weib r., Wote wae chih neu } Tochter von der *chih*-Kl.
Schwestersohn		Mann r., Wote waesung / Weib r., Wote esung } Sohn von d. *waesung-* / *esung-* Kl.
Schwestertochter		M. r., Wote waesung neu / W. r., Wote esung neu } Tochter v. der *waesung-* / *esung-* Kl.

Tab. X. (Fortsetzung.)

Die angeredete Person.	Hindu (III, 4).	Chinesen (III, 8).
Sohn des Vaters-Bruders-Sohns	Neffe und Nichte.	Wote tang chih = Sohn v. d. *tang*-Kl., *chih*-Zweig.
Tochter desselben		Wote tang chih neu = Tocht. v. d. *tang*-Kl., *chih*-Zw.
Sohn der Vaters-Bruders-Tochter		Wote tang waesung = Sohn v. d. *tang*-Kl., *waesung*-Zw.
Tochter derselben		Wote tang waesung neu = Tocht. v. d. *tang*-Kl., *waesung*-Zw.
Sohn des Vaters-Schwester-Sohns		Wote peaon chih = Sohn v. d. *peaon*-Kl., *chih*-Zw.
Tochter desselben		Wote peaon chih neu = Tocht. v. d. *peaon*-Kl., *chih*-Zw.
Sohn der Vaters-Schwester-Tochter		Wote peaon chih waesung = S. v. d. *peaon*-K., *chih-waesung*-Z.
Tochter derselben		Wote peaon chih waesung neu = T. v. d. *peaon*-K., *chih-waes.*-Z.
Sohn des Mutter-Bruders-Sohns		Wote peaon chih = Sohn v. d. *peaon*-Kl., *chih*-Zw.
Tochter desselben		Wote peaon chih neu = Tochter v. d. *peaon*-Kl., *chih*-Zw.
Sohn der Mutter-Bruders-Tochter		Wote wae peaon chih = Sohn v. d. *waepeaon*-Kl.
Tochter derselben		Wote wae peaon chih neu = Tochter v. d. *waepeaon*-Kl.
Sohn des Mutter-Schwester-Sohns		Wote epeaon chih = Sohn v. d. *epeaon*-Kl., *chih*-Zw.
Tochter desselben		Wote epeaon chih neu = Tochter v. d. *epeaon*-Kl., *chih*-Zw.
Sohn der Mutter-Schwester-Tochter		Wote wae epeaon chih = Sohn v. d. *epeaon*-Kl., *wae*-Zw.
Tochter derselben		Wote wae epeaon chih neu = Tocht. v. d. *epeaon*-Kl., *wae*-Zw.
Kinder des Vaters-Vaters-Bruders-Sohns-Sohns		Wote tang chih (neu) = Kinder v. d. *tang*-Kl.
do. der Vaters-Vaters-Schwester-Tochter-Tochter		Wote peaon chih (neu)[1] = Kinder v. d. *peaon*-Kl.
do. des Mutter-Mutter-Bruders-Sohns-Sohns		Wote peaon chih (neu) = Kinder v. d. *peaon*-Kl.
do. der Mutter-Mutter-Schwester-Tochter-Tochter		Wote peaon chih (neu) = Kinder v. d. *peaon*-Kl.
Sohn des Vaters-Vat.-Vat.-Brud.-Sohns-Sohns-Sohns		Wote tang peaon chih (heung te) (Mann redet).
Tocht. der Vat.-Vat.-Vat.-Schwest.-Tocht.-Tocht.-Tocht.		Wote peaon chih neu (Mann redet).
Sohn des Mutt.-Mutt.-Mutt.-Brud.-Sohns-Sohns-Sohns		Wote peaon chih.
Tocht. der Mutt.-Mutt.-Mutt.-Schw.-Tocht.-Tocht.-Tocht.		Wote epeaon chih neu (Weib redet).

[1] Morgan schreibt hier „Wote peaon chih sun — neu = Grosstochter", was gewiss ein Schreibfehler ist.

BÜCHERVERZEICHNISS.

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Bd. 1—6. Leipzig 1859—81.

Adair, J. The History of the Americain Indians. London 1775.

Alberti, C. L. Die Kaffern auf der Südküste von Afrika. Gotha 1815.

Amira, K. v. Erbenfolge und Verwandtschaftsgliederung nach den altniederdeutschen Rechten. München 1874.

Andersson, C. Lake N'gami. 2d ed. London 1856.

Archiv für Anthropologie.

Asiatic Researches or Transactions of the Society instituted in Bengal.

Azara, F. de. Voyages dans l'Amérique méridionale 1781—1801, publ. par C. A. Walkenaer. 4 vol. Paris 1809.

Bachofen, J. J. Das Mutterrecht. Stuttgart 1861.

— Antiquarische Briefe. Bd. 1. 2. Strassburg 1880—86.

Baegert, J. Account of the aboriginal inhabitants of the Californian Peninsula. Smithsonian Institutions Annual Report 1863—64.

Bagehot, W. Der Ursprung der Nationen. (Internat. wissenschaftl. Bibliothek, 4. Bd.) Leipzig 1874.

Baker, S. White. Albert Nyanza, the great Basin of the Nile and Explorations of the Nile Sources. 2 vols. London 1866.

Barth, H. Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika. 5 Bde. Gotha 1857.

Bartrams, J. Reisen durch Nord- und Süd-Carolina, Georgia und Ost-Florida. Aus d. Engl. von Zimmermann. Berlin 1793.

— Observations on the inhabitants made in his travels from Pensilvania to Onondago etc. London 1751.

Bastholm, C. Historiske Efterretninger til Kundskab om Mennesket i dets vilde og raa Tilstand. 4 Bde. Kjöbenhavn 1803.

Bastian, A. Die Völker des östlichen Asien. 6 Bde. Leipzig und Jena 1866—71.
— Ein Besuch in San-Salvador, der Hauptstadt des Königreichs Congo. Ein Beitrag zur Mythologie und Psychologie. Bremen 1859.
— Die heilige Sage der Polynesier. Leipzig 1881.
Bickmore, A. S. Travels in the East Indian Archipelago. London 1868.
Bodenstedt, F. Die Völker des Kaukasus. Frankfurt a. M. 1848.
Bolin, V. Familjen. Studier. Helsingfors 1864.
Bonwick, J. Daily Life and Origin of the Tasmanians. London 1870.
Bosman, G. Voyage de Guinée. Utrecht 1705.
Brett, W. H. The Indian tribes of Guinea, their condition and habits. London 1868.
Brown. Die Eingeborenen Australiens. Petermann's Mittheilungen 1856.
Brown, W. New-Zealand and its aborigines. London 1845.
Bruce, J. v. Kinnaird. Reise zur Entdeckung der Quellen des Nils. 1768—73. Uebers. von Volkmann, mit Vorr. u. Anm. von Fr. Blumenbach. 5 Bde. Leipzig 1790—91.
Buchanan, F. A Journey from Madras through the countries of Mysore, Canara, and Malabar. 3 vols. 1807.
Buller, J. Forty Years in New-Zealand. London 1878.
Bulletin de la Société de Géographie.
Burchell, W. J. Travels in the Interior of Southern Africa. 2 vols. London 1822.
Burkhardt, J. L. Notes on the Bedouins and Wahabys. 2 vols. London 1831.
Burnes, A. Travels into Bokhara. 3 vols. London 1834.
Burton, R. F. Personal narrative of a pilgrimage to El-Medineh and Meccah. 3 vols. London 1856.
— First Footsteps in East Africa or an exploration of Harar. London 1856.
— Zanzibar, City, Island and Coast. 2 vols. London 1872.
Butler, J. Travels and Adventures in the Province of Assam. London 1855.
Byron, J. Narrative of the great Distresses suffered by himself and his companions on the coast of Patagonia. 1740—1746. London 1768.
Caillié, R. Journal d'un voyage à Tembucto et à Jenné. 1824—28. 3 vol. Paris 1830.
Cameron, V. L. Across Africa. 2 vols. London 1877.
Caro, J. Geschichte Polens. Bd. 2—4. Gotha 1863—75.

Carver, J. Reisen durch die inneren Gegenden von Nord-Amerika in den Jahren 1766—68. Aus d. Engl. Hamburg 1780.
Casalis, E. Études sur la langue séchuana. Paris 1841.
Chamisso, A. v. Reise um die Welt mit der Romanzoff'schen Entdeckungsexpedition. 2 Bde. 2. Aufl. Leipzig 1842.
Charlevoix, F. X. Histoire et description de la Nouvelle France. 6 vol. Paris 1744.
— Histoire de Paraguay. 6 vol. Paris 1757.
Chasseaud, G. W. The Druses of the Libanon. London 1855.
Chiruël. Dictionnaire historique des institutions, mœurs et coutumes de la France. 2 vol. Paris 1855.
Cook, J. A voyage to the Pacific Ocean. J. King. 2d ed. London 1785.
Cooper, T. The Mishmee Hills. London 1873.
Crawfurd, J. History of the Indian Archipelago. 3 vols. Edinburgh 1820.
— Journal of an embassy from the Governor-General of India to the court of Ava. London 1829.
Cruz, L. de la. Descripcion de la naturaleza de los Terrenos. P. de Angelis' Coleccion de Obras y Documentos relativos a la historia antiqua y moderna de las Provincias del Rio de la Plata. Vol. I. Buenos-Ayres 1836.
Cuhn. Sammlung von merkwürdigen Reisen in das Innere von Afrika. 3 Bde. Leipzig 1790.
Curious Observations upon the manners, customs etc. of several nations of Asia, Africa and America, transl. fr. the French of Lambert. 2 vols. London.
Dan, P. Histoire de Barbarie et des Corsaires. 2d ed. Paris 1649.
Dargun, L. Mutterrecht und Raubehe und ihre Reste im germanischen Recht und Leben. Gierke, Bd. XVI. Breslau 1883.
Darwin, C. Descent of man. 2 vols. London 1871.
— Reise omkring Jorden, overs. af Hansen og Jörgensen. Kjöbenhavn 1876.
Decken, C. C. von der. Reisen in Ost-Afrika 1859—61, bearb. von Kersten. 4 Bde. Leipzig 1869—73(79).
Degrandpré, L. Voyage à la côte occidentale d'Afrique. 1786—87. 2 vol. Paris IX (1801).
— Voyage dans l'Inde et au Bengale. 2 vol. Paris 1801.
Denham, Clapperton and *Oudney.* Narrative of travels and discoveries in Northern and Central Africa. London 1826.
Dieffenbach, E. Travels in New-Zealand. 2 vols. London 1843.

Diez, H. F. Denkwürdigkeiten von Asien. 2 Bde. Berlin u. Halle 1811—15.
Dobrizhoffer, M. Geschichte der Abiponer. Aus d. Lat. von Kreil. 3 Bde. Wien 1783.
Dubois, J. A. Mœurs, institutions et cérémonies des Peuples de l'Inde. 2 vol. Paris 1825.
Du Chaillu, P. A Journey to Ashango-Land. London 1867.
— Rejse i mellem Afrika. 2 Bde. Kjöbenhavn 1862.
Duflos de Mofras. Exploration du territoire de l'Oregon etc. 2 vol. Paris 1844.
Du Halde. Description de la Chine et de la Tartarie chin. 4 vol. La Haye 1736.
Duveyrier, H. Les Touaregs du Nord. Paris 1864.
Earl, G. W. The Eastern Seas. London 1837.
Ellis, W. Polynesian Researches. 4 vols. London 1831.
Elphinstone, M. The History of India. 2 vols. London 1841.
Engelmann, J. Die Leibeigenschaft in Russland. Leipzig 1884.
d'Envieu, F. Les origines de la terre et de l'homme après la Bible et après la science. Paris 1873.
Es, van den. De jure familiarum apud Athenienses. Leyden 1864.
Ewers, J. Das älteste Recht der Russen in seiner geschichtl. Entwickelung. Dorpat 1826.
Eyre. Journals of expeditions of discovery into Central Australia and overland from Adelaide to King George's Sound, 1840. 2 vols. London 1845.
Falkner, T. Beschreibung von Patagonien. Aus d. Engl. Gotha 1775.
Fison, L., and *A. W. Howitt.* Kamilaroi and Kurnai. Melbourne and Sidney 1880.
Forbes, F. E. Dahomey and the Dahomans. 2 vols. London 1851.
— Eleven Years in Ceylon. 2 vols. 2d ed. London 1841.
— Five Years in China, 1842—1847. London 1848.
Forster, G. Reise um die Welt.
Forster und *Sprengel.* Beiträge zur Länder- und Völkerkunde. 14 Bde. Leipzig 1782—90.
— Neue Beiträge. 13 Bde. Leipzig 1790—93.
Fortnightly Review. 1877.
Freeman, E. A. Comparative Politics. London 1873.
Freycinet, L. de. Voyage autour du monde. Historique. 2 vol. Paris 1827—39.
Garcilasso de la Vega. Histoire des Yncas, rois du Perou, trad. de l'espagnol. Amsterdam 1737.
Gibelin. Études sur le droit civil des Hindous. 2 vol. Paris 1846.

Gili, P. S. Nachrichten vom Lande Guiana. Uebers. von Sprengel. Hamburg 1785.
Gill, W. W. Mythes and Songs from the Southern Pacific. London 1876.
Giraud-Teulon, A. Les origines du mariage et de la famille. Genève et Paris 1884.
Gönner, N. T. Ueber die Succession in successiven Weiberlehen nach erloschenem Mannsstamme. Landshut 1808.
Gray, J. H. China. A History of the Laws, Manners and Customs of the people. 2 vols. London 1878.
Grey. Journals of two expeditions of discovery in North-West and West Australia during the years 1837—39. 2 vols. London 1841.
Grimm, J. Deutsche Rechtsalterthümer. 3. Ausg. Göttingen 1881.
Grose, J. H. A voyage to the East-Indies. 2 vols. 2d ed. London 1766.
Grote, G. Geschichte Griechenlands. 6 Bde. 2. Aufl. Berlin 1880.
Guinnard, A. Trois ans d'esclavage chez les Patagons. 2e éd. Paris 1864.
Guizot, M. Cours d'histoire moderne. Histoire de la civilisation en France. 5 vol. Paris 1829—32.
Gumilla, J. Histoire naturelle, civile et géogr. de l'Orénoque, trad. par Eidous. 3 vol. Avignon 1758.
Hallam, H. View on the state of Europe during the middle ages. 4d ed. 3 vols. London 1878.
Hawkesworth, J. An account of the voyages undertaken by the order of His Majesty for making discoveries in the southern Hemisphere and successively performed by Byron, Carteret, Wallis, Cook. 3 vols. London 1773.
Haxthausen, A. v. Transkaukasia. Leipzig 1856.
Hearn, W. E. The Aryan Household. London 1879.
Hehn, v. Culturpflanzen und Hausthiere in ihrem Uebergang aus Asien. 2. umgearb. Aufl. Berlin 1874.
Hermann, K. F. Lehrbuch der griechischen Antiquitäten. 4 Bde. Heidelberg 1875—84.
Herodot's Geschichte.
Herrera, A. Histoire générale des voyages et conquestes des Castillans dans les Isles et Terre firme des Indes occid., trad. de l'esp. de la Coste. 2 vol. Paris 1671.
Heuglin, M. Th. v. Reise nach Abessinien, den Gala-Ländern, Ost-Sudan und Chartum 1861—62. Jena 1868.
— Reise in Nordost-Afrika. Tagebuch einer Reise von Chartum nach Abessinien. 1852—53. Gotha 1857.
— Reise in Nordost-Afrika. Schilderungen aus der Beni-Amer und Habab. 2 Bde. Braunschweig 1877.

Hodges, W. Travels in India. 1793.
Hornemann, F. Voyage dans l'Afrique septentrionale, trad. de l'anglais par Langles. 2 vol. Paris XI (1803).
Huc, M. Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Tibet, et la Chine. 1844—46. 2 vol. Paris 1850.
Humboldt, A. v., und *Bonpland.* Reise in die Aequinoctialgegenden des neuen Continents. 6 Bde. Stuttgart u. Tübingen 1815—32.
Hunter, J. D. Manners and customs of several Indian Tribes located west of the Mississippi. Philadelphia 1823.
Johnston. The River Congo. London 1884.
Jones, C. C. Antiquities of the Southern Indians, partic. of the Georgia tribes. New-York 1873.
Journal of the Royal Geographical Society. London.
Journal of the Asiatic Society of Bengal.
Isert, P. E. Reise nach Guinea. Kopenhagen 1788.
Kane, P. Wanderings of an Artist among the Indians of North America. London 1859.
Klaproth. Magasin asiatique. 2 vol. Paris 1826.
Klemm, G. Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit. 10 Bde. Leipzig 1843—52.
— Die Frauen. 6 Bde. Dresden 1854.
Knox, R. Ceylanische Reisebeschreibung. Aus d. Engl. Leipzig 1689.
Kolben, M. P. Beschreibung des Vorgebirges der guten Hoffnung und derer darauf wohnenden Hottentotten. Frankfurt u. Leipzig 1745.
Krapf, J. L. Travels, researches and missionary labours during an eighteen years' residence in Eastern Africa. London 1860.
Labat. Nouveau voyage aux Isles de l'Amérique. 2 vol. La Haye 1724.
Lafitau. Mœurs des sauvages amériquains. 2 vol. Paris 1724.
Latham, R. G. Descriptive Ethnology. 2 vols. London 1859.
— Russian and Turk. London 1878.
Laveleye, E. de. De la propriété et de ses formes primitives. Paris 1874.
Laval, F. P. de. Voyage aux Indes orientales, Maldives etc. éd. Duval. Paris 1679.
Lecky, W. History of European morals from Augustus to Charlemagne. 2 vols. 6[d] ed. London 1884.
Lejean, G. Voyage en Abyssinie, exéc. de 1862—64. Paris.
Lenormant, F. Manuel d'histoire ancienne de l'Orient. 3 vol. Paris 1869.
Lepsius, R. Briefe aus Aegypten, Aethiopien und der Halbinsel Sinai. Berlin 1852.

Lery, J. de. Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil. 4e éd. 1600.
Lesson, P. A. Les Polynésiens. 4 vol. Paris 1880—84.
Le Vaillant. Voyage dans l'intérieur de l'Afrique 1780—85. Nouv. éd. 2 vol. Lausanne 1790.
— Second voyage dans l'intérieur de l'Afrique 1783—1785. 3 vol. Paris an III.
Lippert, J. Die Geschichte der Familie. Stuttgart 1884.
Livingstone, D. Missionary Travels and Researches in South Africa. London 1857.
— Narrative of an Expedition to the Zambesi and its Tributaries 1858—64. London 1865.
— The last Journals. 2 vols. London 1874.
Loebel, J. W. Gregor von Tours und seine Zeit. Leipzig 1839.
Lobo, J. Voyage hist. d'Abissinie. Trad. du portug. par Le Grand. Paris 1728.
Lubbock, J. Les origines de la civilisation. Trad. Barbier. Paris 1873.
— Prehistoric Times. London 1872.
Lyall, A. C. Asiatic Studies, religious and social. London 1884.
M'Cann, W. Two thousand miles' ride through the Argentine Provinces. 2 vols. London 1853.
Maciejowski, W. A. Slawische Rechtsgeschichte. Uebers. von Buss und Naurocki. 4 Bde. Stuttgart 1835—39.
Mackenzie, A. Voyage from Montreal on the River St. Laurence through the continent of North-America to the frozen and pacific Oceans. 1789—93. London 1801.
Mackenzie-Wallace, D. Russia. 2 vols. 3d ed. London 1877.
MacLennan, D. Studies in ancient History. London 1876.
— The patriarchal Theory. London 1885.
Madvig, J. Den romerske Stats Forfatning og Forvaltning. 2 Bde. Kjöbenhavn 1881—82.
Magyar, L. Reisen in Süd-Afrika 1849—57. Aus d. Ungar. von J. Hunfalvy. Leipzig 1859.
Maine, H. S. Ancient Law. London 1861.
— Early History of Institutions. 4d ed. London 1885.
— Early Law and Custom. London 1883.
— Village Communities in the East and West. London 1871.
Marno, E. Reisen im Gebiete des Blauen und Weissen Nil im ägyptischen Sudan. Wien 1874.
Marsden, W. The History of Sumatra. 3d ed. London 1811.
Martin. An account of the Natives of the Tonga Islands. 2 vols. London 1818.
Martius, C. v. Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas, zumal Brasiliens. 2 Bde. Leipzig 1867.

Maurer, G. L. v. Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, Dorf- und Stadt-Verfassung und der öffentlichen Gewalt. München 1854.
— Geschichte der Fronhöfe, der Bauernhöfe und der Hofverfassung in Deutschland. 4 Bde. Erlangen 1862—63.
Maximilian, Prinz zu Wied-Neu-Wied. Reise nach Brasilien in den Jahren 1815—17. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1820.
Mayne, J. D. A Treatise on Hindu Law and Usage. 3d ed. London 1883.
Mayne, R. C. Four Years in British Columbia and Vancouver Island. London 1862.
Meinicke. Die Inseln des Stillen Oceans. 2 Bde. Leipzig 1875—76.
Melville. Type and Omoa; the Marquesas Islands. London 1851.
Michaelis, J. D. Mosaisches Recht. 6 Bde. Frankfurt a. M. 1776.
Mielziner, B. The Jewish Law of Marriage and Divorce Cincinnati 1884.
Mittheilungen der k. k. geogr. Gesellschaft. Wien.
Monatsberichte der Gesellschaft für Erdkunde. Berlin.
Moorcraft and *Trebek.* Travels in the Himalayan Provinces of Hindustan and the Punjab. 2 vol. London 1841.
Morgan, L. H. Proceedings of the Amer. Acad. of Arts and Sciences, Vol. VII. 1865—68.
— Systems of consanguinity of the Human Family. Smithsonian Contributions to Knowledge, Vol. XVII.
— Ancient Society. London 1877.
Müller, Max. Chips from a German Workshop. 4 vols. London 1867—65.
— Lectures on the Origin of Religion. N. ed. London 1882.
— Introduction to the Science of Religion. N. ed. London 1882.
Mungo Park. Travels in the Interior Districts of Africa. 1795—97. London 1799.
Munzinger, W. Ostafrikanische Studien. Schaffhausen 1864.
Murray. Forty Years Mission Work in Polynesia and New Guinea. London 1876.
Musters, G. C. At home with the Patagonians. London 1871.
Nasse, E. Ueber die mittelalterliche Feldgemeinschaft und die Einhegungen d. 16. Jahrh. in England. Bonn 1869.
Newbold, F. J. Political and statistical account of the British Settlements in the Straits of Malacca. 2 vols. London 1839.
d'Orbigny, A. Voyage dans l'Amérique méridionale. 6 vol. Paris 1839.

Pallme, J. Travels in Kordofan. London 1844.
Paus, H. Samling af gamle norske Love. 3 Bde. Kjöbenhavn 1751.
Percival, R. An account of the Island of Ceylon. London 1803.
Perrin, M. Reise durch Hindostan. Uebers. von T. Hell. 2 Bde. Leipzig 1810.
Peschel. Völkerkunde. 5. Aufl. Leipzig 1881.
Petermann's Mittheilungen.
Pinto, Serpa. How I crossed Africa. Transl. by Elwes. 2 vols. London 1881.
Ploss, H. Das Weib in der Natur- u. Völkerkunde. 2 Bde. Leipzig 1885.
— Das Kind in Brauch u. Sitte der Völker. 2 Bde. 2. Aufl. Leipzig 1884.
Plutarch. Lebensbeschreibungen.
Poiret. Reise in die Barbarey, oder Briefe aus Alt-Numidien, geschr. in d. Jahren 1785—86. 2 Bde. Strassburg 1789.
Poole, F. Queen Charlotte Islands. London 1872.
Post, A. H. Die Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit und die Entstehung der Ehe. Oldenburg 1875.
Prschwewalski, N. v. Reisen in der Mongolei. Aus d. Russ. von Kohn. Jena 1877.
Quatrefages, A. de. Hommes fossiles et hommes sauvages. Paris 1884.
Raffenel, A. Voyage dans l'Afrique occidentale. Paris 1846.
Rienzi, D. de. Océanie. 3 vol. Paris 1837.
Rochefort. Histoire naturelle et morale des Isles Antilles de l'Amérique. 2e éd. Rotterdam 1665.
Roepell, R. Geschichte Polens. Hamburg 1840.
Ross, J. Entdeckungsreise um Baffins-Bay. Ausg. Nemnich. Leipzig 1820.
— Narrative of a second voyage in search of a North-West Passage. London 1835.
Rusden, G. W. History of Australia. 3 vols. London 1883.
Russell, J. Journal of a Tour in Ceylon and India. London 1852.
Sandys, E. Consuetudines Kanciae, a history of Gavelkind. London 1851.
Schirren, C. Die Wandersagen der Neu-Seeländer und der Maui-Mythos. Riga 1856.
Schmidt, K. Jus primae noctis. Freiburg 1881.
Schomburgk, R. Reisen in Britisch-Guiana. 1840—44. 2 Bde. Leipzig 1847—48.
Schoolcraft, H. R. History, condition and prospect of the Indian Tribes of the United States. 6 vols.
Schrader, O. Sprachvergleichung und Urgeschichte. Jena 1885.

Schweinfurth, G. Im Herzen von Afrika. Reisen und Entdeckungen. 2 Bde. Leipzig 1874.
Selden. De jure naturali et gentium. 1665.
Shaw, T. Voyages dans plusieurs provinces de la Barbarie et du Levant. Trad. de l'angl. 2 vol. La Haye 1743.
Sirr, H. C. China and the Chinese, their religion, character, customs and manufactures. 2 vols. London 1849.
Skene, W. F. The Highlanders of Scotland. 2 vols. London 1837.
Smith, E. R. The Araucanians. Neuyork 1855.
Smith, T. Narrative of a five Years' residence at Nepaul. 2 vols. London 1852.
Snow, W. Parker. A two Years' cruise of Tierra del Fuego, the Falkland Islands, Patagonia and in the river Plata. 2 vols. London 1857.
Sonnerat. Voyage aux Indes orientales et à la Chine. 2 vol. Paris 1782.
Spencer, H. The principles of Sociology. 5[d] ed. London 1876.
— Descriptive Sociology.
Spiegel, F. Eranische Alterthumskunde. 3 Bde. Leipzig 1871.
Spix, J. B. v., und *C. F. P. v. Martius.* Reise in Brasilien 1817—20. 3 Bde. München 1823.
Sprengel, M. C. Auswahl der besten Nachrichten zur Länder- und Völkerkunde. 14 Bde. Halle 1794—1800.
Stemann, C. L. E. Den danske Retshistorie indtil Christian d. 5tes Lov. Kjöbenhavn 1871.
Strabo. Geographie.
Tacitus. Germanien.
Terry, E. A voyage to East-India. 1777.
Tertre, Du. Histoire generale des Antilles habitées par les Français. 4 vol. Paris 1667—69.
Thompson. The story of New-Zealand. 2 vols. London 1859.
Turner, S. An account of an embassy to the Court of the Teshoo Lama in Tibet. London 1800.
Tylor, E. B. Anthropology. London 1881.
— Primitive Culture. 2 vols. London 1871.
— Researches in the early history of mankind and the development of civilization. London 1865.
Unger, J. Die Ehe in ihrer welthistorischen Entwickelung. Wien 1850.
Vámbéry, H. Geschichte Bocharas od. Transoxaniens. 2 Bde. Stuttgart 1872.
Varigny. Quatorze ans aux Iles Sandwich. Paris 1874.
Venegas, M. A natural and civil history of California. Transl. from the Spanish. 2 vols. London 1759.

Vogel, J. W. Zehnjährige Ost-Indianische Reise-Beschreibung. Altenburg 1704.
Waitz, T. Anthropologie der Naturvölker. 6 Bde. Leipzig.
Wallace. Malayan Archipelago. 2 vols. London 1869.
— Travels on the Amazone. London.
Weinhold, K. Die deutschen Frauen in dem Mittelalter. Wien 1851.
Wilken, G. A. Das Matriarchat bei den alten Arabern. Aus d. Holl. Leipzig 1884.
Wilkes, C. Narrative of the United States' exploring Expedition 1839—42. 5 vols. Philadelphia 1849.
Wilks. Historial sketches of the South of India. 3 vols. London 1810.
Williams and *Calvert.* Fiji and the Fijians. Ed. Rowe. London 1870.
Winterbottom, T. An account of the Native Africans in the neighbourhood of Sierra Leone. 2 vol. London 1803.
Wood, J. A personal narrative of a journey to the Source of the River Oxus. London 1841.
Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft.
Zimmer, H. Altindisches Leben. Berlin 1879.

NAMEN- UND SACHREGISTER.

Abdication des Vaters 96.
Abenaki (Stamm) 31.
Abipone (Stamm) 49 Anm. 277.
Aboga (Stamm) 78.
Abraham 168.
Abstammung, Bedeutung 15. 16. 60. 111. 112. 114. 128. 129. 132. 140. 153. 156. 157. 184. 186. 191. 192. 194. 199. 285. 296.
— Begriff 17. 18.
— Belanglosigkeit 34. 38. 39. 42. 83. 115. 125. 127. 136. 181. 193. 194. 220. 242. 248.
— Zweifelhafte Bedeutung 53. 238.
Abstammungslinie 26. 27. 28. 37. 53. 108; siehe Vater- und Weiberlinie.
Abyssinier (Stamm) 131 Anm. 176 Anm.
Achasius 123.
Acra (Land) 75.
Adair, J. cit. 167. 177.
Adel 95. 96.
Adoption 96. 152. 155. 156. 179. 180. 249.
Aegypten (Land) 73. 238.
Aeschylos 125.
Aethiopier (Stamm) 94 Anm.
Affiliation 18.
Afrika. Abschn. I, Kap. 3. 131. 175. 238.
Agathyrsen (Stamm) 148 Anm.
Agnation s. Vaterlinie.
Agrargesetz 160.
Ahahelin (Stamm) 199.
Ahnencultus 66. 74. 104. 108.
Alberti, C. L., cit. 63. 64. 69. 254. 255. 277.
Aleuten 147.
Allegorien der Anschauung und des Begriffs 269.
Amazonas 47. 239.
Amazonen 259. 260. 263. 264. 267.
Ambel-anak Ehe 84.
Amerika. Abschn. I, Kap. 2. 131. 183. 198. 200. 248 Anm. 256.
Amira, K. v., 118. 120—122 cit. 119.
Angekok 132. 135.
Anglisch-Werinisches Recht 118 Anm.
Andersson, C., cit. 61. 64. 68. 70. 177.
Apastamba, cit. 180.
Aphrodite 261. 270. 271.
Apollo 125. 261. 263. 264. 270.
Araber (Stamm) 94 Anm. 132. 136. 147. 167. 176 Anm. 178. 230. 249. 250.
Araukaner (Stamm) 49 Anm. 50. 52. 177 Anm. 231 Anm. 257.
Arbeitsforderung 274.
Arier 101 fg. 114. 148. 178. 182. 190. 210.
Arowak (Stamm) 39. 40. 55.
Ashango (Land) 74. 172.
Asien. Abschn. I, Kap. 4.
Assam (Land) 145. 156. 231 Anm. 278.
Asser 169.
Associationscentrum 280. 284. 285.
Athen 155.
Athenerin 126.
Atli 123 Anm.
Auseusen (Stamm) 136 Anm.
Australien. Abschn. I, Kap. 1. 130. 232. 240. 242. 244. 245. 248 Anm. 256. 257.
Avanos (Stamm) 147 Anm.
Axiomen 5.
Azara, F. de, cit. 44. 48. 49. 135. 276. 283.

Bachofen, J. J., Afrika 69. 70.
— Arier 101. 123. 125. 126.
— Asien 87. 92.
— Polyandrie 160.
— Promiscuität 182. 258—260. 263—267. 269. 271.
— cit. 19. 55. 84. 91. 94. 114. 124. 135. 136. 146. 181. 244. 261. 262.
Badakschan (Land) 277.
Baegert, J., cit. 248. 255.
Bagos (Stamm) 279.
Bakalaj (Stamm) 74.

Baker, S. W., cit. 67.
Balearen (Land) 135 Anm.
Balonda (Stamm) 68.
Bandhu 110. 156.
Bangala (Stamm) 68.
Bantu (Stämme) 58. 60. 72. 73. 81.
Banyai (Stamm) 68. 72. 256.
Barbarenthum 221.
Barea (Stamm) 94 Anm.
Bari (Stamm) 68.
Barth, H., cit. 64.
Bartrams, J., cit. 36. 38. 276. 281.
Bastholm, C., cit. 131. 132.
Bastian, A., cit. 64. 74. 75. 78.
Basuto (Stamm) 255.
Batta (Stamm) 283 Anm.
Batu (Clan) 95 Anm.
Bazen (Stamm) 94 Anm.
Bechuane (Stamm), Allgemeines 176 Anm. 254. 255.
— Grundlage 76. 78—81.
— Organisation 60—62. 67. 68. 71. 72. 164.
— Parallelen 105—108. 119. 120.
Beena-Ehe 85 Anm.
Bega (Stamm) 94 Anm.
Begräbniss 62.
Bellabollah (Stamm) 177 Anm.
Bellerophon 263. 264. 266. 267.
Beni-Amer (Stamm) 73. 255.
Bhinnagotra 110. 156.
Bibel 5. 6. cit. 151. 160. 168. 169.
Bihé (Land) 66. 68. 72.
Bilha 169.
Biluares (Stamm) 93.
Bint Amm 250.
Bischari (Stamm) 94 Anm.
Blut, Stimme des 285.
Blutband s. Abstammung.
Blutrache 28. 46. 128.
Blutschande 47. 90. 222—225. 236—240. 242. 243. 255.
Blutverhältniss s. Abstammung.
Boden, Vererben des 116.
Boguera 64 Anm.
Böhmen (Land) 120.
Bola-Banda 77.
Bongo (Stamm) 67.
Bosman, G., cit. 64. 70. 73. 74. 75.
Brabolung (Stamm) 22.
Brahman 145. 146. 180. 283.
Brasilien (Land) 39. 43. 82. 103. 104. 176. 239. 248. 249.
Bratanolung (Stamm) 22.
Brautwerbung 275. 282.
Brett, W. H., cit. 39. 41. 55.
Briten (Stamm) 148.
Brown, W., cit. 97.
Bruce, J. v. Kinnaird, cit. 131.
Brudererben, Gut 37. 74.
— Ursache 80. 142. 170.
— Weiber 29. 68. 162. 163. 176. 178.
— Würde 80. 98. 173. 175. 176.
Buchanan, F., cit. 91. 92. 93. 139. 145. 146. 247.
Buntar (Stamm) 92. 247.
Burchell, W. J., cit. 61. 62. 63. 82. 106. 272. 282.
Burkhardt, J. L., cit. 147. 176. 178. 231. 250. 277.
Burton, R. F., cit. 211. 249. 250.
Butler, J., cit. 85. 145. 231. 281.

Cacharees (Stamm) 242 Anm.
Cäsar 148.
Caillié, R., cit. 64. 75. 175. 256. 279. 283.
Caledonen (Stamm) 148 Anm.
Californier (Stamm) 132 Anm. 176 Anm. 248 Anm. 255 Anm. 281.
Cameron, V. L., cit. 64. 67. 70. 71. 80. 238.
Campbell, cit. 93. 94.
Canarese (Stamm) 213.
Caro, J., cit. 211.
Carolinen (Land) 96.
Carver, J., cit. 34. 36. 281.
Catal oder Curumbal (Stamm) 93 Anm.
Cayuga (Stamm) 205. 206.
Cazikat 175.
Cecrops 126.
Ceremoniell primitiver Menschen 193.
Ceylon (Land) 85. 131. 146.
Châl 95.
Chamisso, A. v., cit. 96. 97. 131.
Champagne (Land) 115.
Chaos 270.
Charlevoix, F. X., cit. 44. 48. 49. 177. 278.
Charruas (Stamm) 283 Anm.
Chasseaud, G. W., cit. 231. 232.
Chiefs 38.
Chih 214. 215. 219.
Chimära 263.
China (Land) 83. 168. 213—220. 255 Anm.
Chippewyans (Stamm) 239.
Chiquitos (Stamm) 242 Anm.
Chireguanas (Stamm) 44.
Chirüel, cit. 115.
Choctas (Stamm) 31.
Civilisation 221. 260.
Clan, Allgemeines 14—17. 22. 23. 25. 30. 34. 39. 50. 53. 61. 76. 83. 95. 96. 102. 244. 252. 253.
— Begriff 13. 14.
— Charakter, Blut 16. 35. 107. 139. 238. 247.
— — Endogam 253.
— — Exogam 27. 30. 47. 77. 83. 96. 108. 109. 112. 236. 250. 251.
— — Politischer 38. 246. 294 fg.

Clan, Charakter, Religiöser 23. 25. 30. 32. 34. 35. 44. 46. 47. 76. 79. 107.
— Wirkung 15. 18. 25—28. 31. 36. 37. 58. 88. 116. 127. 129. 156. 158. 185. 188. 193. 199. 211. 237. 239.
Cognaten 156.
Columbier (Stamm) 32. 33. 35. 36. 178 Anm. 249.
Commi (Stamm) 78.
Communismus 106. 116. 148. 149. 172. 234. 235.
Congo (Stamm) 75. 177 Anm.
Contract 281.
Cook, J., cit. 97. 242. 277.
Cooper, T., cit. 85. 166. 242. 256. 278. 281.
Corar (Stamm) 93 Anm.
Coropos (Stamm) 47.
Cousinenehe 189. 198. 201. 203.
Couvade 54—56.
Crawfurd, J., cit. 283.
Crow (Stamm) 199.
Cruz, L. de la, cit. 48. 51. 52.
Cucis (Stamm) 276 Anm.
Cuhn, cit. 64.
Cultus 271.
Cunningham, cit. 144. 146. 172. 278.

Damaras (Stamm) 68. 72. 176 Anm.
Dänemark 115. 119.
Dan 169.
Dargun, L., 111. 112. 114. 115. 118—123. 148.
— cit. 19. 225.
Darwin, C., 140. 273.
Darwinismus 6.
Deega-Ehe 85 Anm.
Degradationstheorie 6 fg.
Degrandpré, L., cit. 64. 73. 74. 75. 77.
Delawares (Stamm) 35.
Demeter 270. 271.
Descriptive Nomenclatur 183. 184. 190. 191. 210. 213. 219.
Dieffenbach, cit. 283.
Dieri (Stamm) 130.
Dio 148.
Dionysos 263. 270.
Djudur-Ehe 84. 283.
Dobrizhoffer, M., cit. 48. 49. 277.
Dorf und Dorfschaft 39. 54. 60. 61. 64. 65. 67. 72. 76. 83. 96. 105. 115. 252. 295.
Dos 117. 122.
Draupadi 179. 181.
Dravida (Stamm) 196.
Drusen (Stamm) 231 Anm. 232.
Du Chaillu, P., cit. 64. 73. 74. 77. 78. 172. 177.
Duflos de Mofras, cit. 281.
Du Halde, cit. 177.
Duncan, cit. 145.
Duveyrier, H., cit. 94. 283.
Dyak (Stamm) 256.

E 216. 218. 219.
Eanda 68.
Earl, G. W., cit. 231. 283.
Egi 96.
Ehe, Allgemeines 14. 27. 82. 88. 114. 123. 158. 159. 161. 190. 220. 222. 224. 227. 229. 234. 283.
- Charakter, geschlechtlicher 91. 132. 135. 137. 142. 144. 247. 257. 271. 274. 289.
— — ökonomischer 36. 117. 162. 192. 245. 257. 262. 274. 275. 276. 279. 281. 288.
— Liebe 278. 279. 287. 288.
— Recht 42. 247. 248. 250. 251.
- Schliessung 36. 41. 80. 84. 85 Anm. 87. 90. 91. 92. 112. 113. 164. 166. 168. 186. 187.
— Trennung (Dauer) 48. 87. 97. 153. 166. 276. 277. 281. 289.
— Verbot 40. 46. 47. 109. 166. 221—224. 227. 238. 240. 243. 244. 283.
Ehemann 244.
Ehrfurcht 193. 199. 244. 290.
Eifersucht 27. 255. 272. 273.
Eigenthum 104. 105. 106. 116. 171. 172.
Einbildung, legale 152. 155. 157.
Eitelkeit 285. 286.
Ellis, W., cit. 96. 97.
Emancipation 108. 118. 289. 291. 292.
Endogamie 94. 222. 228. 232. 235. 236. 237. 246. 249—253. 257.
Engels, cit. 19. 191.
Entschädigung für die Braut 41. 85. 86. 93.
Entwickelung, Gang der 57. 88.
d'Envieu, Fabre, cit. 6.
Erbordnung und Erbrecht 28. 38. 39. 40. 63. 65. 68. 74. 75. 79. 81. 82. 90. 110. 113. 116. 118. 119. 124. 139. 140. 171. 174. 176.
Erinyen 124.
Erniung (Stamm) 22.
Erombe-an-Sekelu 65.
Erstgeburt 174—176.
Eskimo (Stamm) 131. 132. 135. 147. 211. 212. 229. 248.
Ethnologie u. Nomenclatur 183. 220.
Exogamie, Begriff 221.
— Gebiet 27. 30. 47. 77. 236. 239. 251.
— Ursache 138. 224. 225. 227. 228. 230. 232. 233. 234. 237. 239. 247. 249.
— Vorkommen 27. 30. 40. 47. 48. 77. 83. 108. 112. 222.
— Wirkung 27. 188. 189. 197. 228. 234. 238. 239. 257. 294.
Eyre, cit. 23. 24. 27. 29. 130. 131. 193. 256. 274.

Falkner, T., cit. 49. 131. 175. 276.
Familie, Alter, Wachsthum und Schwinden 12. 14. 45. 47. 86. 297.

Familie, Bedeutung 16. 58. 63. 66. 74. 121. 162. 163. 171. 199. 295. 298.
— Begriff 13—17. 293.
— Grundlage und Organisation 12—14. 27. 42. 48. 88. 129. 138. 178. 183. 246. 293. 294.
Familiengruppe, Begriff 13—17.
— Charakter 14. 15. 18. 66. 84. 90. 95. 96. 102. 116. 144. 146. 148. 149. 152. 170. 171. 175. 177. 178. 186. 250.
— Entstehung und Auflösung 15. 91. 103—106. 128. 179. 294.
— Uebergang zum Clan 44. 47. 107.
— Verhältniss zur Nomenclatur 196. 211. 212. 214. 220.
Familienrath 103.
Fetisch 66. 74.
Feuer, Gebrauch des 275.
Fidschi (Stamm) 98. 99. 100. 131. 175 Anm. 176 Anm. 178. 201—204. 232. 256.
Fisher, cit. 87.
Fison, L., and A. W. Howitt, cit. 6. 22. 27. 29. 124. 131. 176. 178. 191. 232. 240. 245. 248. 257.
Forbes, F. E., cit. 74. 84.
Formelles Princip der Entwickelung der Nomenclatur 193. 194. 199. 203. 205. 207—210. 220.
Formosa (Land) 85.
Forster (Forster und Sprengel), cit. 131. 276. 282. 283.
Franken (Stamm) 120.
Fraser (Stamm) 33. 166.
Frau, Aufgabe 36. 60. 69. 70. 274—276. 279.
— Stellung, geschlechtlich 27. 87. 91. 130. 132. 135. 136. 181.
— — rechtlich 36. 39. 43. 48. 63. 68. 70. 74. 82. 103. 117. 190. 275. 288.
— — zu Verwandten 36. 72. 73. 88. 98. 107. 123. 281. 288. 294.
Freeman, E. A., cit. 1.
Freycinet, L. de, cit. 86. 88. 121. 136. 175. 242. 283.
Frostethings Lov 117 Anm.
Fuegians (Stamm) 49 Anm.

Gad 169.
Ganowaiier (Stamm) 185. 188. 197. 198. 204. 205. 219.
Gavelkind 174.
Gebräuche, natürliche Quellen der 51.
Geburt 113.
Generationsrücksichten 200. 203—206. 218. 219.
Gerade 117. 118. 120. 122.
Germanen (Stamm) 111—114. 116. 157 Anm.
Gês (Stamm) 39 Anm. 44.
Geschlecht s. Sukus 83; s. Hausstand 90.
Geschlechter, Zeitfolge der 193.
Geschlechtstrieb 257. 258. 273. 276. 284. 287. 290.
Geschlechtsunterschied 201. 203—206. 209. 218. 219.
Geschwisterehe 187. 197. 238. 239. 240. 243. 246.
Geschwisterunzucht 242.
Gesichtskreis der Wilden 132.
Gewohnheiten, Macht der 20. 152. 159. 184. 247. 249.
Gezin 84.
Ghonds (Stamm) 247.
Gili, P. S., cit. 41. 42. 43. 49. 131, 177. 276.
Giraud-Teulon, A., 69—71. 73. 133. 141. 191.
— cit. 19. 36. 94. 122. 184. 236. 241.
Glaukos 264.
Gleichmässigkeit der Anfänge 5. 7—10.
Glückseligkeit 290. 291.
Gotra 102. 107. 109.
Gouraditch-mara (Stamm) 27.
Grenzlinie zwischen Thier und Mensch 8. 274.
Grey, cit. 23. 25. 29. 176.
Grimm, J., cit. 103. 112. 113. 115. 116. 117. 122. 157.
Grote, G., cit. 146.
Gruppen 23. 34. 42. 49. 51. 52. 53. 60. 63. 64 Anm.
— Band der 24. 26. 34. 35. 44. 45. 52. 58. 60. 64 Anm. 83. 105. 109.
Gruppenehe 186.
Guajajara (Stamm) 41.
Guanas (Stamm) 48. 49 Anm.
Guaranis (Stamm) 44. 49. 242 Anm.
Gaycuruus (Stamm) 39 Anm. 45. 49 Anm.
Gudrun 123 Anm.
Guiana (Land) 39.
Guilmen s. Ulmen 51.
Guinéa (Land) 75.
Guinnard, A., cit. 48. 50.
Gynäkokratie 262. 264.

Hagar 168.
Haiti (Land) 41 Anm.
Handfasting 278.
Hart, cit. 214. 215. 216.
Hassanyah (Stamm) 281.
Hauptfrau 37. 42. 63. 68. 79. 280. 282.
Häuptling, Erreichung 49. 51. 60. 64. 65. 80. 82. 176. 296.
— Macht 49. 50. 65. 66. 76. 95.
— Würde 49. 50. 61. 65. 95. 97. 98. 171. 173—176.
Hausherr 39. 73. 102. 103. 104. 108. 113. 118. 158. 161. 172. 296.
Hausstand 39. 43. 46. 50. 90.
Hawai (Land) 97. 238. 266.

Hawaiian custom 186.
Haxthausen, A. v., cit. 165. 166. 167.
Hearn, cit. 272.
Hearn, W. E., cit. 102. 103. 108. 148. 252.
Hebräer (Stamm) 176 Anm.
Heergewäte 117. 118.
Hehn, V., cit. 11.
Heirath s. Eheschliessung.
Herd 62.
Herero (Stamm) s. Damaras.
Herodot, cit. 94. 135. 136. 148. 271.
Herrera, A., cit. 53. 131. 135. 277. 278. 283.
Hesiod, cit. 270.
Hetärismus 258. 260—262.
Himalaja 181.
Hindus (Stamm) 107. 108. 110. 113. 116. 136. 150. 151. 152. 157. 159. 163. 172. 179. 213. 284.
Hochzeit 48. 90. 92.
Hochzeitsceremonien 225. 226. 228. 230. 231. 234. 274. 280—283.
Hodgson, cit. 85.
Hornemann, F., cit. 239.
Hottentotten (Stamm) 60. 81. 268. 272 Anm. 276 Anm.
Hudsonsbai 272 Anm.
Hui-Arii 96.
Humboldt, A. v., und Bonpland, cit. 44. 147.
Hunter, J. D., cit., 36. 167. 281. 282.

Ifoumou-foumou 76.
Illegitimität 130.
Indianer, amerikanische (Stamm) 183.
Institutionen, Differenzirung der 12.
Intimate companion 196.
Iowas (Stamm) 31.
Ir 214. 216.
Iran (Land) 164.
Irokesen (Stamm) 38. 56.
Isaak 247 Anm.
Isert, P. E., cit. 74. 75. 131.
Italmänen (Stamm) 279.

Jakob 169. 247 Anm.
Jakut (Stamm) 282 Anm.
Jason 263.
Jobates 263. 264. 267.
Joint Family 90. 96. 102.
Jones, C. C., cit. 36. 278.
Juda 151 Anm. 160.
Juden (Stamm) 150. 152. 160. 162. 163.
Jus primae noctis 133. 134. 135.

Kaffern (Stamm) 277. 278.
Kaikee 195.
Kaiku 195.
Kakhyens (Stamm) 176 Anm.
Kalahari 60.
Kalmücken (Stamm) 256.
Kampf ums Dasein 289. 291. 297.
Kamtschadalen (Stamm) 131.
Kandhs (Stamm) 105.
Kanyenge (Stamm) 67.
Karaiben (Stamm) 39—41. 43. 49. 177 Anm. 248 Anm. 255. 276 Anm.
Karens (Stamm) 201. 211. 239. 252.
Kaschmir (Land) 181.
Kasias (Stamm) 85. 87—89.
Kasongo 67.
Kasten 90. 251. 252.
Kaws (Stamm) 31.
Kebsweib 277 Anm. 280. 283. 284.
Keiaz (Stamm) 132.
Keuschheit 130. 181. 224. 225. 284. 286. 287.
Kilauea 266.
Kimbunda (Stamm) 65. 72.
Kinder 276—279. 284. 285. 287. 290. 292.
Kindermord 138. 140. 149. 227. 233.
Kinderverlobung 82. 274. 286.
King Georges Sound 22.
Kings Mill (Stamm) 97. 277.
Kirgisen (Stamm) 176 Anm.
Klaproth, cit. 231.
Klassifikation der afrikanischen Stämme 81.
Klassifikatorische Nomenclatur 183—186. 190. 192. 194. 210. 219.
Klemm, G., cit. 73. 74. 75. 131. 167. 276. 278.
Klytämnestra 124.
Knistencaux (Stamm) 129. 130.
Knox, R., cit. 85. 86. 88. 131. 146.
Kobong 23—26.
Kocch (Stamm) 85. 89.
Koloschen (Stamm) 146.
Kols (Stamm) 242 Anm.
Kombé-Niavi 78.
Kookies (Stamm) 85 Anm. 253.
Koosaba 94.
Kosi 61.
Kotla 62. 107. 108. 119.
Krimhild 123 Anm.
Kshatrya 181.
Kulischer, cit. 19. 277.
Kulluka 109. 111.
Kunawars (Stamm) 144. 172. 278.
Kungwé-a-Banza 67.
Kupuna 195.
Kurnai (Stamm) 22. 25. 26. 27. 29. 178.

Laband, cit. 112. 113.
Labat, cit. 42. 43. 47. 199. 248.
Lafitau, cit. 36. 42. 56. 248. 282.
Lama 143.
Lambert, cit. 85. 276.
Lar 108.
Laras 83.
Latham, R. G., cit. 67. 132.
Laval, F. P. de, cit. 89.
Lea 169.

Lenormant, F., cit. 181.
Lepchas (Stamm) 94.
Lery, J. de, cit. 47.
Lesseps, cit. 131. 276. 282.
Le Vaillant, cit. 62. 63. 82. 276.
Levirat 142. 150—153. 157. 159. 160—165. 167. 169. 170.
Libata 65. 66.
Liburner (Stamm) 136.
Liebe 28. 40. 123. 129. 231. 265. 278. 279. 281. 285—288.
Limboos (Stamm) 93—94.
Linguistik 1. 11. 101.
Lippert, J., cit. 19.
Livingstone, D., cit. 60—64. 67—70. 72. 79. 164. 165. 256.
Loango (Land) 73. 74. 78.
Lobo, J., cit. 176.
Locrer (Stamm) 125.
Louchieux (Stamm) 199.
Lubbock, J., Allgemeines 32. 33. 54. 56. 93. 140.
— Exogamie 225. 228. 230. 234—238. 253. 256.
— Nomenclatur 199. 212. 220.
— Promiscuität 182. 234. 268. 271.
— cit. 19. 131. 168. 184. 191. 221. 227.
Lyall, A. C., cit. 107.
Lykier (Stamm) 94 Anm. 263. 264. 266.

MacCann, W., cit. 48. 51. 231.
Maciejowski, W. A., cit. 117. 130.
Mackenzie, A., cit. 36. 129. 130.
MacLennan, D., Allgemeines 19. 25. 91. 101. 102. 108. 109. 124. 137. 182. 251. 271.
— Brudererben 170—173. 177. 178.
— Exogamie 225—230. 234—237.
— Levirat 155—165. 168.
— Nomenclatur 187. 191—199. 201. 220. 221.
— Polyandrie 138—144. 150. 179. 180.
— cit. 181. 250. 272.
Macusis (Stamm) 40. 55. 248.
Maeaten (Stamm) 148 Anm.
Magyar, L., cit. 65. 66. 68. 70. 72. 73. 131.
Maine, H. S., Allgemeines 101—103. 106. 108. 273.
— Brudererben 173. 174.
— Levirat 152. 153. 155—159.
— cit. 105. 296.
Makalaka (Stamm) 68 Anm.
Makua 195. 197. 198.
Malabarküste 89. 90. 145. 146. 283.
Malaien (Stamm) 83. 183. 231 Anm. 282. 288.
Malaiische Nomenclatur 186—188. 192. 194—196. 199. 214—216.
Mani-Kay, -Bokke, -Galloga, -Kat, Ingarni 78.
Mann und Weib 289—293.
Manu, cit. 109. 151. 179. 180. 181.
Marauhas (Stamm) 145 Anm. 283.
Marea (Stamm) 277.
Marianen (Land) 86. 136. 242. 283 Anm.
Marolong (Stamm) 72 Anm.
Marquesas (Land) 147.
Marsden, W., cit. 84. 116. 167. 176. 247. 283.
Martin (Mariner), cit. 96.
Martius, C. v., cit. 39. 41. 44. 45. 46. 47. 49. 131. 176. 239. 243. 249. 282.
Massageten (Stamm) 132 Anm. 262.
Mata Yafa 70.
Material des Werkes 3. 4.
Matriarchat 259. 260.
Mauren (Stamm) 283 Anm.
Maximilian, Prinz zu Wied Neu-Wied, cit. 39.
Max Müller, F., 268. 269.
— cit. 56.
Mayne, J. D., 105. 111. 153. 155. 161. 179.
— cit. 103. 110. 116. 154. 157. 172. 173. 180. 181.
Mayne, R. C., cit. 33. 34.
Maypures (Stamm) 147 Anm.
Mazenda 70.
Mbau 99.
Mbocobo (Stamm) 49 Anm.
Mboundou 76.
Medicin 32—34.
Meekirs (Stamm) 85 Anm. 242 Anm.
Meinicke, cit. 131.
Mek Nassr 70.
Menangkabao (Land) 83. 89. 265.
Menominees (Stamm) 31.
Mensch und Thier 8. 274.
Merovingen 175 Anm.
Messofiten (Stamm) 93 Anm.
Methode 1. 2. 11.
Mexico (Land) 53. 277.
Michaëlis, J. D., cit. 152. 160.
Micmac (Stamm) 199. 206.
Mielziner, B., cit. 160.
Mikronesien (Land) 131.
Minnitaree (Stamm) 199.
Mishmees (Stamm) 85 Anm. 242 Anm. 256.
Mississippi (Stämme) 31.
Mobilität des Mannes 86.
Mogayen (Stamm) 93.
Mohammed 250.
Moncalon (Stamm) 23. 27.
Mongolen (Stamm) 83. 131. 177 Anm. 196.
Monogamie, Allgemeines 37. 42 Anm. 137. 148. 159. 160. 163. 258. 280. 284.
— Bedeutung 105. 191. 283. 288.
— Entstehung 190. 276. 283.
Moopuna 195.
Moorcraft, cit. 143. 144.
Moral, zweierlei 287.

Morgan, L. H., Allgemeines 32. 34. 35. 37. 38. 53. 178. 294. 295.
— Exogamie 225. 236—238. 240.
— Nomenclatur 182—189. 193. 194. 196-198. 205. 210—214. 220. 221.
— cit. 19. 31. 36. 96. 98. 175. 190. 191. 195. 199. 200. 206. 248.
Morotocos (Stamm) 48.
Mount-Sinai-Mezeyne (Stamm) 277.
Moxos (Stamm) 242 Anm.
Mugearn (Stamm) 276 Anm.
Muk-an-djamba 65.
Mundium 113. 117. 123.
Mundrucus (Stamm) 42. 248.
Munsee (Stamm) 199.
Munzinger, W., cit. 73. 94. 131. 147. 225. 277.
Muramura 240.
Murphy, cit. 87.
Muskohgi (Stamm) 177 Anm. 276 Anm. 278.
Musters, G. C., cit. 52. 71.
Mutter 129. 168. 177. 191.
— einz. Stämme 40. 43. 69. 82. 111.
Mutterbruder 38. 42. 95 Anm. 99. 100. 118. 120. 122. 185. 188. 195. 197. 199. 200. 206—209. 247. 248 Anm. 265.
„Mutterrecht", Das, 259.
Mutterwerden 286.
Mythendeutung 259. 263. 264. 267. 268. 270.

Nahrungsbedürfniss 275.
Nairs (Stamm) 89—92. 138. 142. 143. 145. 171. 195. 196. 244. 254. 288.
Namen, Bedeutung 24. 32. 52. 66. 67. 78. 80. 109.
— Ursprung 24. 32. 52. 64. 68.
Naphthali 169.
Nassamonen (Stamm) 135 Anm.
Natches (Stamm) 276 Anm.
Nebenmann 147.
Neffe und Nichte 98. 188 fg.
Neger (Stamm) 58—60. 72. 73. 81. 241 Anm.
Nennung in den Clan 35.
Neu 214. 215.
Neuholland (Land) 176 Anm. 178.
Neuseeland (Land) 97. 283 Anm.
Newbold, T. S., cit. 84. 265.
Njangwe (Land) 67.
Nicaragua (Land) 283.
Nind, cit. 22. 23. 27.
Niyoga 142. 150—153. 156. 157. 159. 160. 167. 180.
Nomenclatur, Bedeutung 183. 220.
— Formen 183. 211.
— Ursprung 184—186. 192—199. 199—220.
— Veränderung 187. 191. 210. 211. 219.
Nomenclatur, Verwandtschaftslinie 194. 198. 200. 207. 208.
Nubier (Stamm) 94 Anm.
Nukuhiva (Land) 147.

Oahu (Land) 266.
Obindji 78 Anm.
Oganda 78.
Ojibwas (Stamm) 31.
Omahas (Stamm) 31.
Onan 160.
d'Orbigny, A., cit. 48. 49. 242. 282.
Orestes 124.
Oronokesen (Stämme) 42.
Osseten (Stamm) 165—167. 176 Anm. 286.
Ostjak (Stamm) 255 Anm.
Ovakuenombura 68.
Ovakueyuba 68.
Oviedo, cit. 41.

Pakpatan (Land) 136.
Pallas, cit. 255.
Pallas Athene 125.
Pallme, J., cit. 64.
Pampas (Stämme) 231 Anm.
Pandava 181.
Parker-Snow, W., cit. 49.
Paropamissus 132.
Patagonier (Stamm) 49 Anm.
Paternität s. Vaterschaft.
Patriarch s. Hausherr.
Patriarchalische Familie 190.
— Theorie 101. 294—297.
— Zeitalter 259. 260.
Patricier 126 Anm.
Paus, H., cit. 117 Anm.
Payaguas (Stamm) 48. 71 Anm.
Peaon 217. 219.
Pegasus 263.
Peguenche (Stamm) 51. 52.
Pele 266.
Penaten 108.
Percival, R., cit. 131.
Perpati 265.
Perser (Stamm) 245. 246.
Personification 266. 267.
Peru (Land) 53. 54. 238.
Peschel 192. 193.
Petermann, cit. 64.
Philomoš 264.
Picten (Stamm) 148 Anm.
Plan des Werkes 12.
Plato, cit. 125.
Plebejer 126 Anm.
Plogge, cit. 41.
Ploss, H., cit. 55. 72.
Plutarch, cit. 126 Anm. 132. 146.
Polen (Land) 120. 175 Anm. 211 Anm.
Polian (Stamm) 93 Anm.

Polyandrie, Allgemeines 160—165. 169—172. 176. 178. 229. 259. 277 Anm. 283. 284. 288.
— Alter 149.
— Entwickelung 137. 141—144.
— Formen 87. 91. 147. 148. 178—181.
— Nomenclatur 185. 192. 196—198.
— Ursprung 145. 146.
Polybius, cit. 125.
Polygamie, Allgemeines 229. 283.
— Nomenclatur 185.
— Ursprung 279—281. 283.
— Verfall 280—283.
— Wirkung 29. 36. 98. 107. 119. 121. 282.
Polynesier (Stämme) 95. 131. 188.
Poseidon 126. 264. 267. 270.
Post, A. H., cit. 19. 191.
Potowattomies (Stamm) 31.
Princip der Nomenclatur 197. 199 fg.
— der Untersuchung 10.
Progressionstheorie 5. 7.
Promiscuität 19. 20. 30. 39. 53. 91. 92. 101. 133. 134. 136—138. 141—143. 146. 149. 182. 183. 186. 258. 272. 273. 277 Anm.
Prostitution 271. 272.
Prötus 263. 267.
Psychologische Kenntnisse nothwendig 4.
Puelches (Stamm) 49 Anm.
Punalua 186. 187. 189. 196.
Punka (Stamm) 31. 209.
Puris (Stamm) 47.

Quengueza 78.
Quimbandes 61.

Radschputana 107.
Raffenel, A., cit. 175.
Rahel 169.
Rang 193.
Raubehe 228. 253.
Raubsymbol 138. 225—228. 230—232. 234. 235. 280.
Ratenou 78 Anm.
Raum, Einfluss des 35. 38. 43. 50. 51. 58. 83. 105. 114. 127. 175. 284. 285.
Recht 182. 192.
Reciprocität 197. 199.
Reddies (Stamm) 167.
Red-Knives (Stamm) 199.
Rejangs (Stamm) 176 Anm. 247.
Rejpus 121. 122.
Religion 260.
Rewa 99.
Rienzi, D. de, cit. 96. 97. 98. 209.
Rinderleihen 106.
Rio Negro 47. 239.
Rio Nuñez 75.
Ritter, cit. 22. 25.
Rochefort, cit. 43.
Rocky-Mountains-Stämme 31.
Roepell, R., cit. 116.
Rom 62. 102. 113. 115. 126 Anm. 132 Anm. 158. 225. 288.
Ross, J., cit. 131. 147.
Russen (Stamm) 167.
Russuna 67.

Sabinerinnen 225.
Sachem 38.
Sachsen (Stamm) 117.
Sagotra 156.
Sahara 276 Anm.
Salisches Gesetz 118. 120.
Samanodoka 102. 109. 156. 180.
Sambesi 67. 68.
Samoa (Land) 176 Anm.
Samojeden (Stamm) 231. 255 Anm.
Sandwich (Land) 97. 188.
Sanskritvölker 213.
Sapinda 102. 109—111. 156. 180. 214.
Sarah 168.
Sarpedon 264.
Satar-zan-Ehe 164.
Satledsch 136.
Schamhaftigkeit 230.
Schayer, cit. 242.
Schelling, F. W. J., 263.
Schilluk (Stamm) 67.
Schmidt, K., cit. 133. 134. 135.
Schomburgk, R., cit. 39. 40. 41. 55. 56. 176. 248.
Schoolcraft, H. R., cit. 34. 37.
Schotten (Stamm) 278.
Schrader, O., cit. 109. 113. 124.
Schutz und Schutzgewalt 158.
Schweden (Land) 115.
Schweinfurth, cit. 67. 69. 70.
Schwesterheirath 80. 186.
Schwestersohn 38. 41 Anm. 68. 74. 79. 81. 90. 95 Anm. 99. 100. 124. 139. 156. 247. 265.
Schwesterthum 69 Anm. 70.
Schwiegervater 42 Anm. 88.
Seeländisches Gesetz 114. 115.
Sekeletu 164.
Selden, cit. 246.
Semiten (Stamm) 183. 190. 210.
Semando-Ehe 84. 283. 288.
Seneca (Stamm) 200. 201.
Senegal (Land) 256.
Serpa Pinto, cit. 61. 66. 68. 131.
Shinar (Stamm) 146.
Siegfried 123 Anm.
Siggeir 123 Anm.
Sigmund 123 Anm.
Signy 123 Anm.
Silpa 169.
Sinai-Araber (Stamm) 230.
Sioux (Stamm) 34. 37. 61. 178 Anm.
Sippe 116. 117.

Skene, W. F., cit. 175. 278.
Sklavenjagd 59.
Slaven (Stamm) 119.
Slave-Lake (Stamm) 199.
Smith, E. R., cit. 48. 49. 50. 51. 52. 231. 257.
Soba 65.
Söhne-Erben 163. 172.
Sova 65.
Sovan-erombe 65.
Soveta 65.
Sparta (Land) 146.
Spencer, H., Allgemeines 24. 32. 33. 141. 146. 268. 269.
— Exogamie 225. 228—233. 236. 237.
— Levirat 162. 163. 165. 170. 177.
— cit. 19. 172. 238. 239. 247. 248. 276.
Spiegel, F., cit. 164.
Spix und Martius, cit. 39. 42. 44. 45. 46. 47. 52. 104. 131. 135. 145. 248. 283.
Spokane (Stamm) 199.
Sprengel, cit. 272.
Sprösslinge, Gesundheit der, 223. 224. 240. 241. 242. 245.
Stamm, Begriff 13—17.
— Beispiele 21. 23. 30. 31. 49. 50. 64. 65. 83.
— Organisation 21. 23. 30. 31. 43. 46. 49. 50. 53. 54. 64. 65. 68. 77. 83. 140. 236. 237.
— Theilung und Bildung 44. 76. 138. 296.
— Zusammenhangskraft 26. 36. 47. 49. 61. 67.
Stände 95—97. 112. 114. 115. 222. 243. 246.
Stemann, C. L. E., cit. 115. 117. 119.
Stewart, cit. 85.
Sthenoböa 263. 264.
Stimme des Blutes 285.
Strabo, cit. 132. 147. 249. 250.
Südra (Stamm) 92.
Süd-Amerika (Land) 175.
Sukus 83. 84.
Sumatra (Land) 83. 86. 247.
Sung 215—219.
Symbol und Wirklichkeit 225. 226. 235. 280.
Sympathie 112. 140. 288. 290.
Syndyasmische Familie 189. 190.

Tabu 253.
Tacitus, cit. 120. 124.
Tahitier (Stamm) 96. 242 Anm. 277.
Takali (Stamm) 166.
Tamanuus 32. 58. 83.
Tamapuaa 266.
Tamil (Stämme) 201. 204. 211. 213.
Tang 217. 219.
Tanistry 174.
Tataren (Stämme) 131.
Tätowirung 44—47. 58. 67.
Tatungolung (Stamm) 22.
Tehuelche (Stamm) 49 Anm. 52. 71. 276 Anm.
Telegu (Stamm) 205. 213.
Tellurismus 261.
Tem (Stamm) 22.
Tertre, du, cit. 41. 42. 43. 47. 248. 256.
Testament 124.
Thamar 151 Anm.
Theorien, Streit der, 101. 102. 158.
Thokonauto 99.
Thompson, cit. 97.
Tibbos (Stamm) 239 Anm.
Tibet (Land) 143. 145. 160. 165. 171. 195. 196.
Tobas (Stamm) 49 Anm.
Todas (Stamm) 148. 172. 229. 248 Anm.
Tod, Auffassung des, 72.
Tonganeser (Stamm) 96. 208—210. 240. 242 Anm.
Torndirrup (Stamm) 23. 27.
Totem 30. 32. 33. 45. 47. 61.
Touareg (Stamm) 94 Anm. 283 Anm.
Tradition, Macht der, 123.
Transkaukasien (Land) 165.
Troglodyten (Stamm) 132 Anm. 262.
Trophäe, Weib als, 229. 233. 234.
Tschuktschen (Stamm) 131.
Tsui-goab 268. 269 Anm.
Tsze 214.
Tulava (Land) 92. 93 Anm. 247.
Tupinambazes (Stamm) 47. 242.
Turaner (Stämme) 183. 187. 188. 196. 198. 201. 204. 205. 208. 212—216. 219.
Turner, S., cit. 144.
Turra (Stamm) 27.
Tuscarora (Stamm) 206.
Two-Mountains-Iroquois (Stamm) 205. 206.
Tylor, E. B., 32. 33. 55. 253. 256. 268.
Tyrannis 261.

Uainumas (Stamm) 45.
Uebersiedelung des Mannes 36. 37. 41. 72. 84—88. 97. 249. 282.
— des Weibes 139.
Ugogo (Stamm) 80 Anm.
Ulmen s. Guilmen.
Ungarn (Land) 120.
Unger, J., cit. 168.
Ungewöhnliche, das, 245.
Unterschied der Gruppen 14—17.
Unzucht 223. 284.
Uralier (Stämme) 183. 190. 210.
Urungu (Stamm) 67.

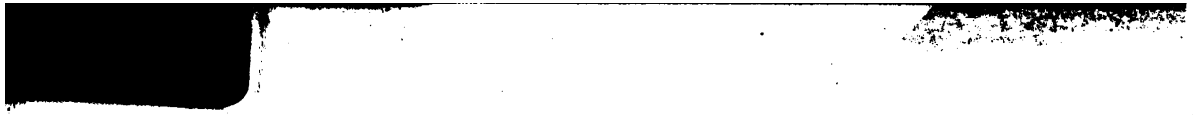
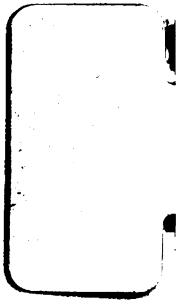
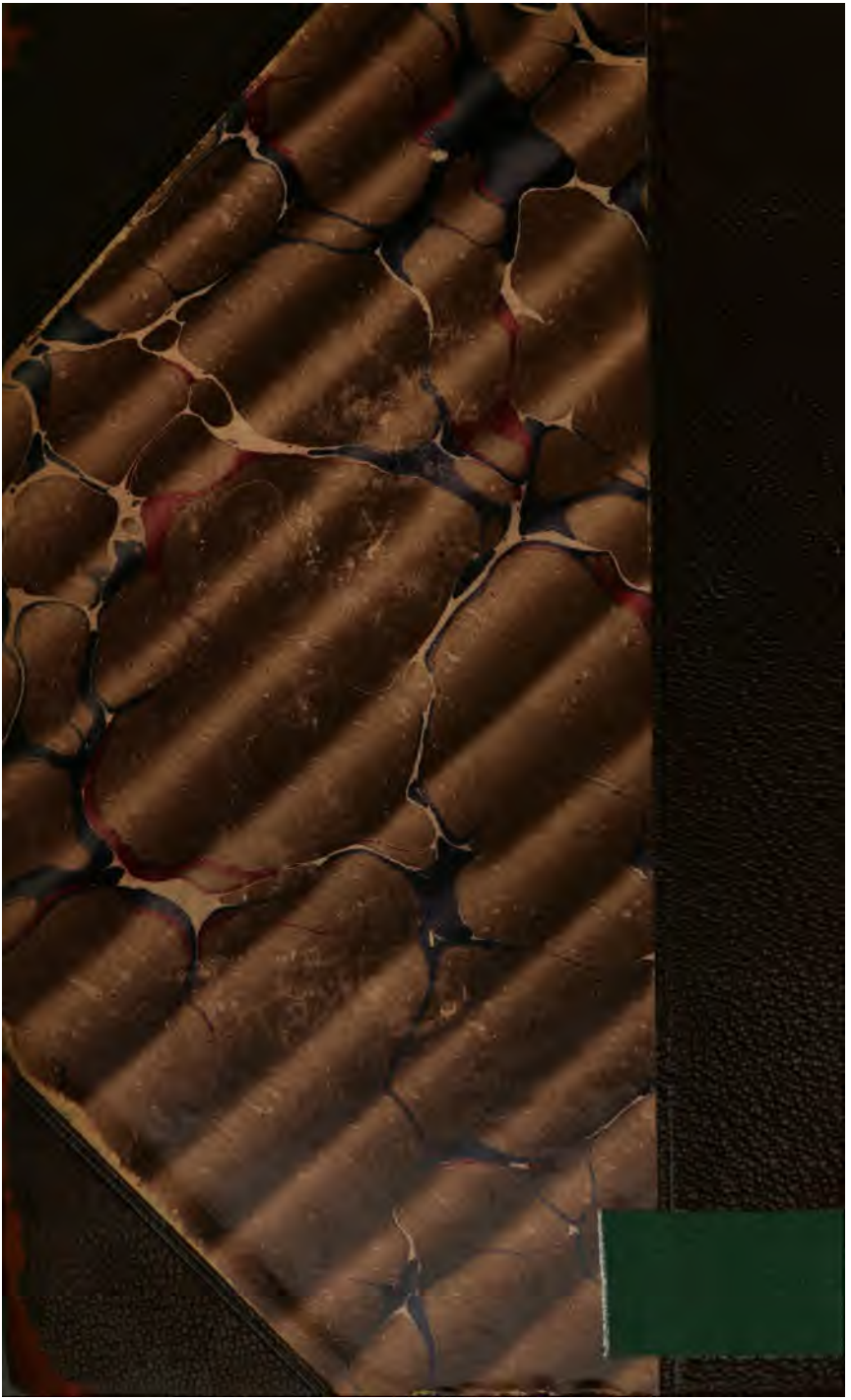
Varigny, cit. 97. 131. 239.
Vasu 98.

Vaterlinie und Ehe 19. 84. 108.
— und Levirat 163.
— und Nomenclatur 208.
— Entstehen und Schwinden 29. 31. 35. 37. 108. 125. 139. 140. 158. 190.
— Umfang 28. 108. 111.
— Vorkommniss 27. 31. 41. 43. 49. 53. 63. 68. 74. 75. 83. 84. 101.
Vatername 194.
Vaterschaft, Bedeutung 39—43. 111. 113. 129. 130. 135. 136. 148. 158—160. 164. 166. 260. 261. 264. 284. 285. 296.
— Sicherheit und Unsicherheit 19. 27. 132. 133. 139. 140.
Veddahs (Stamm) 239. 244. 246. 256 Anm.
Vega, Garcilasso de la, cit. 54. 135. 238.
Venegas, M., cit. 132. 176.
Vera-Paz (Stamm) 177 Anm.
Verkehr zwischen Schwiegerkindern und Schwiegerältern 253 fg.
Verlobung 82. 274. 286.
Verwandtschaft, Begriff 17. 18.
— Bestimmung 42. 67. 75. 95. 96. 184.
— Clanische 129. 140. 238.
— Nicht-Abstammung 35. 41. 51. 52. 54. 62. 74. 83. 112. 127. 153. 221. 222.
Verwandtschaftsgruppe 12. 24. 42. 43. 50.
Vetterschaft 197. 198.
Village-community 96. 105.
Vogel, cit. 64.
Vormundschaft 155. 170. 175.
Vorrecht des ältesten Bruders 145. 147. 148. 160.

Wade, cit. 136.
Wae 215—219.
Wa-Imbio (Stamm) 130.
Waitz, Th., cit. 24. 29. 31. 39. 41. 42. 43. 51. 52. 53. 67. 75. 84. 131. 135. 147. 166. 167. 176. 199.
Walters, cit. 87.
Waruas (Stamm) 67. 176 Anm.
Weib, Stellung des, 49. 60. 118. 162. 176. 227. 229. 233. 234. 260. 292.
Weiberlinie, Deutung 19—21. 26. 39 59. 75. 87. 88. 91. 111. 259. 266.
— Entstehungszeit 29. 30. 37. 57. 59. 75. 79. 81. 91. 129. 140. 142.
— Uebergang zur Vaterlinie 31. 35. 37. 112. 139. 158. 163. 190. 264.
— Ursachen 29. 37. 42. 46. 57. 58. 63. 72. 74. 80. 84. 85. 91. 107. 114. 126. 281.
— Vorkommniss 27. 31. 40. 63. 68. 72. 73. 84. 85. 92—94. 130. 265.
— Wirkung 27. 28. 38. 46. 58. 73. 86. 139. 162. 165. 176.
— Zeugnisse misverstanden oder fehlen 41. 51. 53. 54. 69. 70. 93. 98. 99. 101. 108. 109. 113. 120—126. 136. 194. 198. 200. 207. 208. 250.
Weibermangel 138. 141. 142. 229.
Weiberraub 190. 226. 227. 229. 230.
Weihung der Tochter 152. 153. 156.
Westfalen (Land) 117.
Wilken, G. A., cit. 19. 94. 132. 136. 250.
Wilkes, C., cit. 32. 36. 37. 49. 97. 166. 210. 239. 277.
Wilks, cit. 148. 181.
Williams and Calvert, cit. 98. 99. 100. 131. 193. 232. 256.
Winnebagos (Stamm) 31.
Winterbottom, T., cit. 74. 75.
Wirthschafterin 274.
Wood, J., cit. 131. 176. 277.
Wortvorrath 2. 11.
Wright, H., cit. 31.
Wyandot (Stamm) 201.

Yameos (Stamm) 39 Anm. 47.
Ynglingen 175 Anm.
Yogan-zan-Ehe 164.
Yule, cit. 87.

Zeitehe 277.
Zeitfolge der Geschlechter 193.
Zeugung 132. 136. 161. 162. 195. 199. 284. 285.
Zimmer, H., cit. 180.
Zustand, primitiver 8. 95. 101. 182.
Zweckmässigkeit 173—175.

2. 20. 2. 27.
2/25.10.7

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.